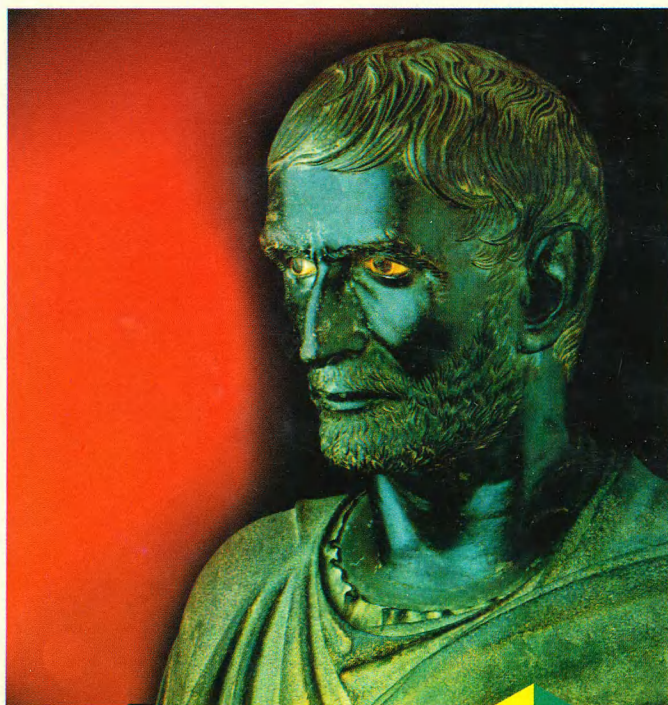


volum coordonat de

Andrea Giardina

POLIROM

Omul roman



L'uomo romano

© 1989 by Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

The Romanian language edition arranged
through the mediation of Eulama Literary Agency

© 2001 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

<http://www.polirom.ro>

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

Omul roman / volum coordonat de Andrea Giardina ;
trad. de Dragoș Cojocaru ; – Iași : Polirom, 2001
336 p. ; 23 cm – (Plural M)

Tit. orig. (ita): *L'uomo romano*

ISBN: 973-683-716-5

I. Giardina, Andrea (coord.)

II. Cojocaru, Dragoș (trad.)

008(37)

Printed in ROMANIA

volum coordonat de
Andrea Giardina

OMUL ROMAN

Traducere de Dragoş Cojocaru

POLIROM
2001

Prezentarea autorilor

JEAN ANDREAU (Marsilia, 1939) este director de studii la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris. A publicat lucrările *Les affaires de Monsieur Jocundus* (Roma, 1974) și *Vie financière dans le monde romain. Les métiers de manieurs d'argent* (Roma, 1987).

JEAN-MICHEL CARRIÉ (Paris, 1943) predă la Universitatea din Torino. A publicat numeroase articole de istorie socială, economică, monetară și fiscală, precum și eseuri de arheologie și papirologie. A contribuit la apariția volumului I al lucrării *Società romana e impero tardoantico* (coordonat de A. Giardina, Roma, Bari, 1986).

ANDREA GIARDINA (Palermo, 1949) este profesor de istorie romană la Universitatea „La Sapienza” din Roma și director al Seminarului de Istorie Antică din cadrul Institutului Gramsci. Este coordonatorul volumului *Società romana e produzione schiavistica* (cu A. Schiavone, 3 vol., Roma, Bari, 1981); *Società romana e impero tardoantico* (4 vol., Roma, Bari, 1986); de asemenea, a îngrijit reeditarea lucrării *Capitalismo antico* a lui G. Salvioli (1985) și publicarea operei *Anonimo de rebus bellicis (Le cose della guerra)*, Milano, 1989). Împreună cu G. Cavallo și P. Fedeli, a coordonat lucrarea *Lo spazio letterario di Roma antica*.

JERZY KOLENDO (1933) este profesor la Institutul de Arheologie din cadrul Universității din Varșovia. A publicat următoarele volume: *Colonatul în Africa romană în secolele I-II și geneza sa*, 1962 (în poloneză); *Progresul tehnic și problema mîinii de lucru în agricultura Italiei antice*, 1968 (în poloneză); *Le traité d'agronomie des Saserna*, 1973; *Le colonat en Afrique sous le Haut-Empire*, Paris, 1976; *L'agricoltura nell'Italia romana. Tecniche agrarie e progresso economico dalla tarda repubblica al principato*, Roma, 1980; *A la recherche de l'ambre baltique. L'expédition d'un chevalier romain sous Néron*, Varșovia, 1981.

JEAN-PAUL MOREL (Digione, 1934) este profesor de istoria artei și de arheologie romană la Universitatea din Provence (Aux-Marseille) și director al Centre Camille Jullian. A efectuat numeroase săpături arheologice în Franța, Italia, Algeria, Tunisia și Maroc. A publicat, printre altele, lucrarea fundamentală *La céramique campanienne: les formes*, 2 vol., Roma, 1981.

CLAUDE NICOLET (Marsilia, 1930) este profesor de istorie romană la Universitatea Paris I și director de studii la Ecole des Hautes Etudes. Dintre numeroasele sale contribuții amintim *L'Ordre équestre à l'époque républicaine* (Paris, 1963), *Il mestiere di cittadino nella Roma Repubblicana* (trad. it. a ediției I, Roma, 1980) și *L'inventario del mondo* (Roma, Bari, 1989).

JOHN SCHEID (Luxemburg, 1946) este director de studii la Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris. A publicat *Les frères arvales. Etude prosopographique*

du recrutement sous les empereurs julio-claudiens (Paris, 1977-1982); *Recherches archéologiques à la Magliana. Le balneum des frères arvaies* (H. Broise et al., Roma, 1987); *Romulus et ses frères. Le collège arvale, un modèle pour l'étude du culte public à Rome sous les empereurs*; *Le reclutement du collège arvale de Néerva à Dioclétien*; *La religione a Roma* (Roma, Bari, 1983).

ALDO SCHIAVONE (Napoli, 1944) este profesor de drept roman la Universitatea din Florența. A publicat eseuri pe teme politice și lucrările: *Nascita della giurisprudenza* (Roma, Bari, 1977); *Alle origini del diritto borghese. Hegel contro Savigny* (Roma, Bari, 1984); *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana* (Roma, Bari, 1987). De asemenea, a coordonat volumul *Società romana e produzione schiavistica* (cu A. Giardina, 3 vol., Roma, Bari, 1981).

BRENT D. SHAW (1947) predă la Facultatea de Istorie din cadrul Universității Lethbridge (Alberta, Canada). A publicat numeroase lucrări de istorie socială și economică romană și a coordonat publicarea culegerii de eseuri a lui M.I. Finley, *Economy and Society in Ancient Greece* (1981).

YVON THÉBERT (Paris, 1943) predă istoria antică la ENS, Fontenay-Saint-Cloud. A efectuat săpături arheologice la Bulla Regia, în Tunisia, și pe Palatin, la Roma. A colaborat la volumele *Les ruines de Bulla Regia* (Roma, 1977) și la volumul I, îngrijit de P. Veyne, al lucrării *Istoria vieții private*, coordonată de Ph. Ariès și G. Duby (trad. rom. Ion Herdan, Meridiane, București, 1994).

PAUL VEYNE este profesor la Collège de France. Dintre operele sale menționăm *Il pane e il circo* (trad. it., Bologna, 1984); *L'elegia erotica romana* (Bologna, 1984); *I greci hanno creduto ai loro miti?* (Bologna, 1985); *Come si scrive la storia* (Roma, Bari, 1983). A coordonat volumul I al lucrării *Istoria vieții private*, îngrijită de Ph. Ariès și G. Duby.

CHARLES RICHARD WHITTAKER (1929) este profesor de istorie antică la Churchill College din cadrul Universității Cambridge. A publicat lucrările *Pastoral Economies in Classical Antiquity* (1988), *Frontiers of the Roman Empire* și *The North African Inheritance*. A coordonat volumele *Imperialism in the Ancient World* (cu P. Garnsey, 1978); *Trade and Famine in Antiquity* (cu P. Garnsey, 1983); *Trade in Ancient Economy* (cu P. Garnsey și K. Hopkins, 1983); *Classical Slavery* (cu M.I. Finley, 1987).

OMUL ROMAN

Andrea Giardina

Cu aproape un secol înainte de căderea Imperiului de Apus, Vegetius, autor al unei literaturi referitoare la domeniul militar, a propus o antropologie sintetică a tipului „roman”, construită printr-o succesiune de polarități simple. Romanii erau mai puțin prolifici decât galii, mai scunzi decât germanii, mai puțin vânjoși decât spaniolii, mai puțin bogați și mai puțin șireți decât africanii și inferiori grecilor în ceea ce privește tehnicile și rațiunea aplicată la sfera umanului. Însă acest tip de om, definit în mod negativ, avea o superioritate decisivă, o vocație de dominare asigurată prin trei factori: exercițiul armelor (*armorum exercitio*), disciplina taberelor militare (*disciplina castrorum*) și modul de folosire a armatei (*usus militiae*). Această rafinată știință a războiului, impregnată de etică, devenise fundamentul curajului, garanția succesului și, în același timp, trăsătura particulară a tipului roman¹.

Această explicație nu fusese suficientă pentru Cicero: doar factorul militar nu putea explica dominația romană asupra lumii: „Nu i-am învins nici pe spanioli prin număr, nici pe gali prin forță, nici pe cartaginezi prin șiretenie și nici pe greci prin tehnici”, ci respectînd scrupulos acea *pietas*, acea *religio* și acea știință teologică aparte a romanilor (*sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus*)².

Vegetius nu strălucea în mod deosebit nici prin cultură, nici prin inteligență. Tratatul militar scris de el propunea, spre sfîrșitul secolului al IV-lea d.Cr., modelul legiunii romane alcătuite din cetățeni: o piesă de arhivă, o fosilă. Reflecțiile sale exprimă, mai întotdeauna, locuri comune: ca atare, avem motive să considerăm că și antropologia sa schematică reflecta o imagine răspîndită în mediile culturale mijlocii și joase, aș înclina să spun în mediile populare. Prin urmare, nu întîmplător tocmai această imagine, independent de Vegetius, continuă să fie și astăzi unul dintre punctele principale ale reprezentării obișnuite a „omului roman”. Un om nu tocmai strălucitor, mai puțin cultivat decât grecii și mai scund decât germanii, însă războinic disciplinat și ca atare eficient și brav ca nimeni altul. Și, am putea adăuga, dotat cu un minunat simț organizatoric.

Și după Vegetius, inclusiv după căderea Imperiului Roman de Apus, această asociere a caracterului războinic cu romanitatea se va bucura de

1. Vegetius, *Epitome*, 1, 1 Lang.

2. Cicero, *Despre răspunsurile haruspiciilor*, 9, 19 (este evident, din compararea lui Cicero cu Vegetius, că discursul acestuia din urmă prezintă o directă sau indirectă matrice ciceroniană). Despre Cicero ca interpret al istoriei romane, cf. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II, Roma, Bari, 1966, pp. 175 și urm., 184 și urm.

o carieră solidă, înrădăcinată nu numai în perspectivele pur istorice, ci și în conștiințele celor ce se considerau moștenitorii de drept ai acestei străvechi virtuți. Episcopul Liutprando din Cremona, sosit în anul 968 la Constantinopol pentru a-i cere împăratului bizantin Nikephoros Phokas în căsătorie o prințesă porfirogenetă („născută în purpură”) pentru fiul împăratului Otto I, a lăudat, ca orice bun ambasador, meritele și puterea stăpînului său. Dar interlocutorul nu l-a lăsat să continue. „Minți. Stăpînii tăi sînt necunoscători în arta cavaleriei și nu știu nici măcar ce înseamnă o bătălie de infanterie. Mărimea scuturilor, povara platoșelor, lungimea spadelor și greutatea coifurilor îi împiedică de-a dreptul să lupte.” După care împăratul a continuat, zîmbind disprețuitor: „Nu pot lupta nici din cauza voracității pîntecului. Pîntecul este Dumnezeu lor, curajul lor este lăcomia, iar puterea lor beția. Pentru ei postul înseamnă o batjocură, iar sobrietatea frică”. Totul se explica printr-o constatare simplă: „Voi sînteți longobarzi, nu romani!”³. Cu siguranță, împăratul de Răsărit nu folosea un argument retoric, ci exprima o morală a sa (chiar dacă era vorba de o morală rasială), atunci cînd își închipuia că poate opune cu asemenea duritate lașitatea apusenilor curajului și experienței de război a bizantinilor, singurii moștenitori adevărați ai Imperiului Roman: el cîrmuia asupra unui popor care continua să-și asume cu mîndrie numele de *Rhomaioi*⁴.

Nu este cazul să revedem aici toate interpretările cele mai comune ale caracterului (adică bravurii) romane formulate în vechime, de la Polybios la Livius, la Vergilius și la atîția alții. Nici una dintre ele n-ar putea fi adoptată astăzi ca o cheie de descifrare a „tipului roman” de-a lungul întregii istorii a Romei. Mai nouă ar fi o cercetare asupra reprezentărilor romanității înrădăcinate în opinia comună a zilelor noastre, la o distanță suficientă de folosirea propagandistică a romanității în regimurile reacționare de masă⁵. Aceasta ar putea constitui subiectul unei cărți fascinante, care rămîne să fie scrisă⁶. Alături de imaginea pe care tocmai am schițat-o, s-ar impune cu siguranță decorul arenelor pline de praf și

3. Liutprando da Cremona, „Relazione della sua ambasceria a Costantinopoli”, în J. Becker, *Die Werke Liutprands von Cremona*, ed. a III-a, Hannover, Leipzig, 1915 (retipărită 1977), „Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis separatim editi”, p. 182. În asprul răspuns acordat lui Liutprando, B. Croce a întrezărit un „monument solemn” al „preistoriei” rasismului contemporan: „La Germania che abbiamo amata” (1936), în *Pagine sparse*, ed. a II-a, în întregime revizuită de autor, II, Bari, 1960, pp. 511 și urm.
4. Atitudinea bizantinilor față de trecutul lor îndepărtat nu a fost însă mereu aceeași: cf. A. Kazdhan, „L'eredità antica a Bizanzio”, în *Studi classici e orientali*, 38, 1988, pp. 139-153.
5. Cf. M. Cagetta, *Antichisti e impero fascista*, Bari, 1979. Dezbaterrea a fost deschisă, cum se știe, în *Quaderni di Storia*, conduse de L. Canfora.
6. S-ar putea face multe, de pildă, pe urmele lui R. Barthes, „I Romani al cinema”, în *Miti d'oggi*, trad. it., ed. Torino, 1974, pp. 18-20. O sugestie din analiza barthiană a lui *Iulius Cezar* de Mankievici este dezvoltată într-un mod scilipitor de J.-M. Carrié, în prezentul volum, pp. 111 și urm.

sînge, gladiatorii măcelăriți, creștinii dați pradă fiarelor sălbatice, spectrul crucii... Cu alte cuvinte, imaginea romanului crud. Asupra acestui punct (cum observă și Paul Veyne în prezentul volum)⁷, este dificil să acordăm înțietate unei singure civilizații mari din istoria universală: unii vor continua să se simtă tulburați evocînd acele imagini palpitate ale amfiteatrelor romane, alții vor găsi mai înfiorătoare amintirea marelui Michel Servet, ars la foc mocnit de către Calvin. Este o chestiune de înclinații. Însă nu există nici o îndoială că tipul roman este marcat pentru totdeauna, în această privință, de mai bine de un mileniu și jumătate de apologetică creștină: nici măcar Edward Gibbon nu a avut sorți de izbîndă atunci cînd a minimalizat costurile omenesii ale persecuțiilor păgîne în comparație cu ororile războaielor religioase moderne: „Vom încheia acest capitol – a scris el la capătul analizei întreprinse asupra persecuțiilor din Antichitate – cu un adevăr trist, care ne încolțește în minte fără să vrem; și anume că, chiar admițînd fără ezitare și fără altă examinare cele povestite de istorie ori cele născocite de devoțiunea față de martiri, trebuie să recunoaștem că, în decursul luptelor lor intestinale, creștinii și-au provocat unii altora mai multe suferințe decît cele pricinuite de zelul necredincioșilor”. Discursul său culmina cu o referire la Carol Quintul: „Dacă e să ne încredem în autoritatea lui Grotius, trebuie să admitem că numărul protestanților executați într-o singură provincie și pe timpul unei singure domnii l-a depășit de departe pe acela al martirilor din vechime, din cursul a trei secole și de pe întinderea întregului Imperiu Roman”⁸.

Antropologia ne-a deprins să nu judecăm și să nu ne scandalizăm, mai cu seamă atunci cînd nu intră în joc o singură acțiune impresionantă, ci izbucnesc comportamentele colective și tendințele de repetare a acestora. Nu demult s-a demonstrat că romanii aveau o înclinație aparte pentru tăierea capetelor⁹. De bună seamă, nu este vorba de o densitate deosebită a capetelor tăiate într-o anumită perioadă, cum s-a întîmplat în epoci mult mai apropiate de noi, ci de o constantă și punctuală deplasare a acestei practici de-a lungul întregii istorii romane. Capete retezate cu mare pricepere sau fără nici o îndemînare, de pe trunchiurile viilor și morților, înfășurate în bandaje și protejate grijuliu cu straturi de miere, ulei de cedru, ceară sau alte substanțe, înfipite în lănci și în pari prin taberele militare, expuse în centrul vieții civice sau aruncate la picioarele dușmanilor; capete de oameni simpli sau de mari protagoniști (aceasta a fost, de pildă, soarta lui Pompeius, Cicero, Nero și Maxențiu); capete de adversari politici sau de inamici de război, de criminali sau de bandiți. Prin urmare, acea denumire de „civilizație a capului retezat”, imaginată pentru cazul celților, li s-ar potrivi în egală măsură și romanilor. Pentru

7. Cf. *infra*.

8. E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, I, trad. it. G. Frizzi, cu un eseu de A. Momigliano, Torino, 1967, pp. 517 și urm.

9. J.L. Voisin, „Les Romains, chasseurs de têtes”, în *Du châtimement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Roma, 1982, Roma, 1984, pp. 241-292.

romani, tăierea capetelor nu ținea în nici un chip de o atitudine definibilă drept *crudelitas*: actul retezării capului reprezenta nu doar un evident mijloc de intimidare, ci și un semn al puterii, o manifestare a eficienței și bravurii. Romanii erau un popor rafinat, iar această *crudelitas* o vedeau mai curînd în unele comportamente care însoțeau uneori actul respectiv: de pildă, o bucurie nereținută dinaintea capului retezat al unui adversar temut de prea multă vreme sau zăbovirea în comentarii de prost-gust asupra anumitor particularități fizionomice. Acestea sînt comportamentele care transformă în *crudelitas* acea admirabilă exteriorizare a puterii manifestată prin decapitarea inamicului.

Totuși, nici măcar romanii înșiși nu erau întotdeauna de acord în judecarea a ceea ce era tipic pentru romanitate. Un sacrificiu omenesc atestat în trei rînduri (în anii 228, 216 și 114 î.Cr.), dar practicat neîndoielnic mult mai des, prevedea îngroparea de vii a două perechi (bărbat și femeie) de greci și de gali, în *Forum Boarium*. Evident, sacrificarea oamenilor îngropați de vii din *Forum Boarium* era legată, la origine, de o *exterminatio* rituală a celor două popoare aflate dincolo de granițele Italiei acelor vremuri; ea a rămas însă multă vreme înrădăcinată în religiozitatea civică romană, în dubla ei percepere (nu întotdeauna limpede) de „moarte rituală” și de „sacrificiu uman”¹⁰. Comentînd acest rit al unor *Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro boario sub terra vivi demissi*, Livius a avut o reacție de oroare spontană: „Un rit cu totul și cu totul neroman!” (*minime Romano sacro*). Opinia lui Plinius cel Bătrîn era cu totul alta: pentru ca actul înmormîntării să-și desfășoare toate potențialitățile în avantajul cetății, trebuia ca acesta să fie însoțit de o *praecatio* („formulă de rugăciune”), a cărei eficacitate era confirmată de nu mai puțin de opt sute treizeci de ani. El mai afirma că ritul respectiv putea fi aplicat și altor popoare, cum încă se mai petrecea pe vremea lui (*etiam nostra aetas vidit*)¹¹. Ceea ce pentru Livius era un rit straniu și aberant în raport cu formele tipice ale religiozității romane, pentru Plinius, în schimb, era (trebuie să adăugăm: pe bună dreptate) o practică înrădăcinată în viața civică. Nu întotdeauna este suficient să apelăm la romani pentru a identifica un soi de esență a romanității.

Oricare ar fi substantivul pe care l-am alătura adjectivului „roman” (lume romană, om roman...), rezultatul este întotdeauna același: construim o categorie abstractă și totalizantă – prin urmare, parțială. Cu cît această construcție se impune mai mult ca o dată empirică, într-o asemenea măsură, de la sine înțeleasă, încît nu mai pretinde nici verificări, nici precizări, cu atît mai puternic este caracterul său ascuns de tip ideal. Desigur, discursul este valabil în cazul tuturor civilizațiilor complexe, și

10. Studiul fundamental asupra acestor rituri este cel al lui A. Fraschetti, „Le sepolture rituali del Foro Boario”, în *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma, 1978, Roma, 1981, pp. 51-115.

11. Livius, 22, 57, 6; Plinius cel Bătrîn, *Istoria naturală*, 28, 12. Despre complexitatea ceremoniilor sacerdotale la Roma, cf. *infra*, eseul lui J. Scheid, pp. 58 și urm.

cu atât mai mult în cazul acelor mari civilizații care, asemenea celei romane, au extins pînă la limita extremă dimensiunile timpului și spațiului. Timpul: de-a lungul celor 1.300 de ani reprezentînd durată minimă a istoriei romane (alte periodizări mai ample pot fi la fel de bine propuse), cum putem oare vorbi de un om roman în esență egal cu sine, de la cetatea Tarquinilor și pînă la cea a lui Augustus ori a lui Theodosius cel Mare? Spațiul: deplasările geografice ale unui imperiu foarte curînd „supranațional” compun o aglomerație de culturi și de tipuri umane, în vreme ce caracterul unificator al culturii greco-romane și valențele schimbătoare ale unei *humanitas* a claselor conducătoare sînt implantate după modelul petelor de leopard, urmînd urzeala punctată a urbanismului și a zonelor controlate nemijlocit de cetăți.

Cînd Vegetius își propunea propria imagine a tipului roman, el o confrunta cu alte tipuri etnice, care făceau parte toate, într-o măsură mai mare sau mai mică, din Imperiul Roman. Prin urmare, el nu-i identifica în mod direct pe romani cu cetățenii Imperiului Roman. La fel procedaseră, înaintea lui, numeroși alți autori. Să-l luăm pe Cicero: într-un moment în care toate comunitățile italice se bucurau de cîteva decenii de cetățenia romană, el nu găsea imagini unificatoare: natura locurilor crea și fixa tipurile etnice. Alături de nelipsiții cartaginezi, *fraudulenti et mendaces* din pricina porturilor lor, frecventate de prea mulți negustori, Cicero îi amintea pe campani, pe care fertilitatea și frumusețea pămîntului lor îi făcuse mîndri, și pe liguri, *duri atque agrestes*, ca toate popoarele care luptă pentru a face solurile de la munte să rodească¹².

În anul 212 d.Cr., cînd împăratul Caracalla a hotărît acordarea generalizată a cetățeniei romane, el a trebuit să ia act de existența între granițele Imperiului a unor mase de țărani neatinse de romanizare – așa-numiții *dediticii* –, care au fost excluse din această prevedere. De altfel, pe vremea Sfîntului Ieronim, în jurul anului 400, în împrejurimile unei cetăți cît se poate de romane cum era Treviri se vorbea celtica¹³. De bună seamă, același lucru se petrecea în multe alte regiuni din Imperiu. Ca atare, încă de la intervenția lui Caracalla, un criteriu strict juridic ar fi putut să-i identifice ca romani pe toți cei care se bucurau de cetățenia romană. Însă acest criteriu n-ar fi fost suficient pentru anularea diferențelor – vii în sensibilitatea oamenilor – de comportament, de înfățișare exterioară și de situație socială. Chiar după Caracalla, existau cetățeni romani în cazul căroră un roman de cultură medie ar fi întîmpinat dificultăți în a-i recunoaște ca atare. De exemplu, erau indivizi căroră li se potriveau calificativele de *rusticus* și *agrestis*, categorii care îi cuprindeau pe țărani neurbanizați, pe păstori și în general pe toți locuitorii spațiilor deschise. Pentru cei ce locuiau în cetăți, exista o oarecare dificultate în a-i recunoaște ca semenii pe indivizii (alcătuiind majoritatea) care, trăind la țară, în zone de cîmpie și de pădure, se îndepărtaseră prea mult de parametrii medii ai comportamentului civil. Conotațiile fizice ale

12. Cicero, *Legea agrară*, 2, 95.

13. S. Mazzarino, „La democratizzazione della cultura nel «Basso Impero»”, în *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari, 1974, pp. 74-98.

tipului *agrestis, rusticus, montanus* trimit către un individ necioplit, cu dinții negri, care duhnește a țap, a usturoi sau a ciorbă. Acest tip uman era recunoscut la prima vedere după îmbrăcăminte, după părul prea lung (care nu era niciodată un „semn de virtute” și care îl făcea să semene cu barbarii) sau, dimpotrivă, după tunsoarea foarte scurtă, chiar ras complet; după modul de a vorbi, care stârnea râsul, după tonul prea ridicat al vocii și mai ales după mers: de pildă, îi era proprie o anumită aritmie, care contrasta cu deplasarea cumpănită și lentă caracteristică bunului cetățean. Mai era recunoscut și după modul de a șede, ca și după gesturile dezarticulate ale mâinilor sale needucate¹⁴.

Acest amestec de distanțe psihologice și de diferențieri pare să ne ofere cel puțin o certitudine: pentru a ne apropia de tipul roman trebuie să ne apropiem de cetate. Dar lucrurile nu sînt chiar atît de simple. Dacă depărtarea de *urbanitas* reprezintă o cale privilegiată către starea de barbarie¹⁵, formele extreme ale aceleiași *urbanitas* (adevărate degenerări ale vieții civice) se exprimă prin comportamente atît de vulgare încît mai că se creează un soi nou de barbarie. Istoricul Ammianus Marcellinus (un grec din Antiohia ce trebuie inclus printre cei mai mari istorici ai epocii romane) și-a exprimat, într-o descriere faimoasă, întregul dezgust față de plebea *otiosa et desides* de la Roma: predomină indivizii cu nume elocvente, trimițînd către un univers de activități sordide și de înclinații culinare (Messores, Statarii, Semicupae și Serapini, Cicymbricus, Gluturinus, Trulla, Lucanicus, Porclaca, Salsula); pentru astfel de oameni, Circus Maximus înseamnă totul: templul, casa și adunarea civică. Ei își petrec vremea vorbind despre faptele conducătorilor de care; apoi, cînd e zi de spectacol, o dată cu primii zori se bulucesc în Circ, mai rapizi decît carele care urmează să se întrecă. Descrierea culminează cu obsesia alimentară caracteristică pentru plebea capitalei, simbolizată prin imaginea unor indivizi care pîndesc cu ochi ațintiți morbid frigerea unei bucăți de carne grețoase: parcă ar fi Democrit, care în cercetările sale anatomice proiecta bunăstarea viitorimii¹⁶! Nu există nici o îndoială: acest istoric din Antiohia se simțea mult mai „roman” decît romanii din Roma.

Oricum însă, chiar dincolo de unele viziuni exacerbate, ar fi fost o greșeală să asimilăm fără alte precauții *urbanitas* și *Romanitas*. Întrebarea pe care și-o pune Jean-Pierre Morel la începutul eseului său („Poate cineva să fie artizan și, în același timp, un adevărat roman?”)¹⁷ este valabilă și pentru numeroase alte figuri sociale ale lumii romane.

14. Cf. A. Giardina, „Gli uomini, gli spazi aperti”, în A. Momigliano, A. Schiavone (coord.), *Storia di Roma*, IV, „Caratteri e morfologie”, Torino. Acestea sînt mediile preferate de banditismul antic: cf. în volumul de față eseul lui B. Shaw, pp. 272 și urm. Pentru tipul țăranului, cf., tot în acest volum, eseul lui J. Kolendo, pp. 182 și urm.

15. Să ne mulțumim cu un singur citat: Quintilian spune că, despre o virtute primordială cum este justiția, pînă și *rusticii* și *barbarii* au o anumită cunoaștere; *Institutione oratoria*, I, 11, 6.

16. Ammianus, 28, 4, 28-34.

17. Cf. *infra*.

Așadar, autoreprezentările tipului roman, așa cum ne-au parvenit din cultura literară antică, sînt cît se poate de schimbătoare, atingînd un anumit grad de unitate și de omogenitate numai pe nivelul extrem de restrîns al acelei *humanitas*, care limitează de fapt la cîteva mii de indivizi apartenența la tipul roman pur.

În anul 449 d.Cr., un diplomat roman așteaptă să fie primit de Attila în cartierul său general, situat undeva între Tibiscus și Danubius. Se lasă seara, iar omul se hotărăște să facă o plimbare în jurul fortificațiilor. De el se apropie un individ : după înfățișare pare un barbar, însă surpriza nu întîrzie. Acest barbar îl salută în grecește, spunîndu-i *khairé*, „salve!”.

Așa începe una dintre cele mai faimoase (și mai puțin studiate) povestiri din cîte ne-a lăsat istoriografia antică. Naratorul este chiar diplomatul roman aflat în misiune pe lîngă căpetenia hunilor: Priscus, un funcționar din administrația imperială, născut cu 30-40 de ani în urmă la Panion, în Tracia, și care a luat parte la mai multe legații pentru împăratul roman de Răsărit, la Roma, în Egipt și la huni. Opera sa istorică, parvenită nouă prin intermediul unor excerpte din diferiți autori bizantini, s-a bucurat de o faimă remarcabilă tocmai datorită sublinierii raporturilor dintre romani și barbari. Acest istoric clasicizant, care se revendică de la Herodot și Tucidide, era în același timp retor, iar Suda ne spune că a publicat discursuri. Prin urmare, nu ne surprinde să regăsim în opera sa istorică numeroase „discursuri” contrafăcute și credibile, ca toate „discursurile” elaborate de istoricii antici.

„Cum se face că vorbești grecește?”, îl întreabă Priscus pe bărbatul care l-a salutat. Atunci „barbarul” își povestește viața aventuroasă. Era grec, iar din rațiuni negustorești ajunsese pînă la Viminacium, cetatea Meziei aflată pe malurile Danubiului. Trăind acolo mai mulți ani, își crease o poziție și se căsătorise cu o femeie bogată. Dar viața de la frontiere își are riscurile ei: cînd cetatea fusese ocupată de barbari (în 441-442), el se nimerise printre sclavii unui important comandant hun. După cum se obișnuia la huni, mersese la război alături de stăpîn. Luptase cu curaj, inclusiv împotriva romanilor, și chiar cîștigase o pradă personală de război, cu care își răscumpăraseră libertatea. Apoi se recăsătorise cu o femeie barbară, cu care acum avea mai mulți copii, și ducea o viață mult mai fericită decît înainte.

Printre barbari, urmează grecul, se trăiește mai bine decît printre romani. În primul rînd din motive de siguranță: romanii nu luptă personal, preferînd să se lase în seama mercenarilor, iar generalii lor sînt lași. Acest lucru îi transformă în niște prăzi ușoare pentru dușmani. Dar și din alte motive, ținînd de viața civilă: „La romani legile nu se aplică tuturor; dacă cel ce le încalcă este din rîndul bogaților, el nu-și primește pedeapsa; dacă este sărac, este pedepsit, dacă nu cumva moare înainte de judecată, în tărăgănările și marile cheltuieli ale procesului”.

Probabil că spre sfîrșitul Antichității opțiunile de viață ca aceea a fostului negustor grec nu erau izolate. Cazurile pe care le cunoaștem trebuie considerate ca fiind numai vîrfurile aisbergului. Într-adevăr, Salvianus, preotul din Marsilia contemporan cu Priscus, îi amintește pe

romanii care emigrează la celții răzvrățiți, la goți sau la alți barbari, întrucît „preferă să trăiască liberi sub aparența captivității decît captivi sub aparența libertății”, căutînd printre barbari acea *humanitas Romana*, căci „nu pot îndura, printre romani, o dehumanizare barbară”. Perceptorii, care transformă debitele fiscale într-un prilej de cîștiguri personale, subminează înseși regulile fundamentale ale vieții asociate: *urbes, municipia, vici*, adică structurile de bază ale acelei *civilitas* care își află rațiunile existenței în echilibrul normelor, sînt transformate de către *curiali* (alți responsabili cu perceperea taxelor) în niște legi tiranice¹⁸. Urmărind parcă să exemplifice istoric problema augustiniană („O dată îndepărtată justiția, ce altceva sînt regatele, decît niște mari bande de tîlhari? Și ce altceva sînt bandele de tîlhari, decît niște mici regate?”)¹⁹, Salvianus merge pînă la identificarea reprezentanților puterii cu bandiții.

Nu era ușor să răspunzi acuzațiilor acelui cetățean roman care se hotărîse să trăiască printre barbari, într-atît erau ele de înrădăcinate în realitatea socială romană de la jumătatea secolului al V-lea d.Cr. „Există în această confruntare – cum minunat a scris Santo Mazzarino – o tristețe nemărginită: bărbații îl preferă pe bunul sălbatic poverii unei civilizații superioare.”²⁰

Răspunsul lui Priscus este înțesat de elemente stereotipe, este convențional, ocolitor, mai mult asertiv decît demonstrativ. El recuperează cu dificultate, mai ales în analiza repartizării funcțiilor civile, idealul platonice de *polis*, însă fără a izbuti să replice la criticile transfugului. Toate argumentele sale sînt slabe și răsuflate. Toate, cu excepția unuia.

Spune Priscus: „Cît despre libertatea pe care ai dobîndit-o, trebuie să-i mulțumești mai mult norocului decît stăpînului tău. Te-a dus la război și se prea putea să fii ucis din pricina lipsei tale de experiență. De altfel, dacă te-ai fi împotrivit să lupti, ai fi fost pedepsit. Romanii își tratează sclavii mult mai bine. La romani, multe sînt modurile de a-ți obține libertatea. O pot oferi nu numai viii, ci și morții, prin testament. Și orice ar statornici un om ca ultimă dorință a sa are valoare de lege”²¹.

Era un argument străvechi, însă nici pe departe sclerosat. În faimosul său discurs din Senat ținut în anul 48 d.Cr.²², împăratul Claudius, un bărbat cît se poate de cultivat – printre altele, a fost autorul unei lucrări despre antichitățile etrusce, *Tyrrenika* –, a vrut să-i convingă pe senatorii romani să-i primească în adunarea lor pe membrii aristocrației galice,

18. Salvianus, *Cîrmuirea lui Dumnezeu*, 5, 17; 18; 21 și 22. Despre această *translatio humanitatis* de la romani la germani, cf. C. Leonardi, „Alle origini della cristianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia”, în *Studi Medievali*, s. III, 18, 1977, pp. 491-608.

19. Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, 4, 4 (toposul este prezent, de pildă, încă de la Seneca, *Despre natură*, 3, pref., 5).

20. S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Milano, 1988, p. 68.

21. *FHG* IV 8 = R.C. Blockley, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, II, Liverpool, 1983, pp. 266-272; cf. și G. Dagron, „Ceux d'en face». Les peuples étrangers dans les traités militaires byzantins”, în *Travaux et Mémoires*, 10, 1987, pp. 229-232.

22. *ILS* 212; cf. Tacitus, *Anale*, 11, 24.

exponenți ai unor populații deja strâns legate de Roma și pătrunse de cultura romană. Nu era ușor: orgoliul de grup, teama de a-și pierde unele privilegii exclusive și gelozii față de indivizii care se ridicau îi determinau pe senatori să adopte un blocaj rigid.

Împăratul și-a construit o cuvântare de largă respirație, axată în întregime pe identificarea unui „stil” al istoriei romane. Încă de la îndepărtatele sale origini, istoria Romei se caracterizase printr-o mare deschidere față de străini. Chiar și numeroși regi veniseră din afară. Numa provenea dintre sabini; Tarquinius Priscus se născuse dintr-un tată corintean și dintr-o mamă tarquineză. Această deschidere față de comunitățile limitrofe nu excludea asimilarea la cele mai înalte niveluri a unor indivizi de origine servilă. Exemplul cel mai bun îl constituia povestea lui Servius Tullius, mit pozitiv al tendințelor romane de întoarcere la origini: „Născut, potrivit tradiției romane, dintr-o prizonieră pe nume Ocesia – a spus Claudius –, el a obținut domnia spre cel mai mare bine pentru stat”.

Dar prezența elementului legat de sclavie era amintită chiar în legătură cu originile Romei. Plutarh povestește că, potrivit unui autor obscur pe nume Promathion (ce a trăit probabil pe la anul 500 î.Cr.), gemenii Romulus și Remus, din care s-a tras Roma, nu se născuseră dintr-o stirpe regală (cum ne-a învățat tradiția populară), ci dintr-o sclavă:

[...] Tarhetius, acea fecioară va face regele albanilor, fiind tare nelegiuit și nemilos, a avut o vedenie zeiască în casa sa: a văzut un phallos ridicându-se din vatră și stînd așa mai multe zile. Ei spun că în Etruria este un oracol al lui Tethys, care i-a spus lui Tarhetius să pună o fecioară să se apropie de phallos, căci acea fecioară va face un băiat slăvit, care se va deosebi prin bărbăția, norocul și curajul lui. Tarhetius a destăinuit spusa oracolului uneia din fiicele sale și i-a poruncit să se apropie de phallos, dar ea n-a voit și în locul ei a trimis o sclavă. Cînd a aflat, Tarhetius s-a mîniat foarte și a luat pe fiica sa și pe sclavă să le ducă la moarte. Zeița Vesta, arătîndu-i-se în vis, i-a poruncit să nu le ucidă. [...] Sclava a făcut cu phallosul doi gemeni, pe care Tarhetius i-a dat unui oarecare Teratius, poruncindu-i să-i ucidă. Teratius i-a luat și i-a pus pe malul râului. Apoi, o lupoaică venea și le dădea țîțele să sugă, iar felurite păsări le aduceau firimituri de tot felul și le puneau în gurile pruncilor, pînă cînd un cioban, văzîndu-i și minunîndu-se, a îndrăznit să se apropie de ei și să-i ia cu sine. Scăpînd ei cu viață în acest fel, au crescut mari și, pornind împotriva lui Tarhetius, l-au învins²³.

23. Plutarh, *Viața lui Romulus*, 2, 4-8 (trad. rom. N.I. Barbu, în Plutarh, *Vieți paralele I*, Editura Științifică, București 1960 – n.t.). Povestirea lui Plutarh a fost valorificată, în cheia unei *koiné* etrusco-italiene, de către S. Mazzarino, de la care datează foarte probabil datarea a lui Promathion în jurul anului 500 î.Cr.: „Antiche leggende sulle origini di Roma”, în *Studi Romani*, 8, 1960, pp. 389 și urm.; *Idem*, *Il pensiero storico classico*, I, Bari, 1966, pp. 197 și urm.; II, 1, cit., p. 477. Pentru o abordare critică recentă a problemei, C. Ampolo, în Plutarh, *Le vite di Teseo e di Romolo*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, 1988, pp. 272-276 (autorul a confirmat, împotriva unor ipoteze speculative, arhaicitatea a cel puțin un nucleu al acestei tradiții).

Ciudad oraş Roma, în care se povestea, cel puțin pînă într-o anumită epocă, despre acești întemeietori mitici născuți nu dintr-o stirpe divină — cum ar fi fost normal și previzibil —, ci dintr-o sclavă.

Tot așa le-a apărut și străinilor raportul deosebit al romanilor cu sclavia. Grecii au rămas impresionați. Într-un alt document faimos, scrisoarea regelui Filip al V-lea al Macedoniei către locuitorii din Larissa, formulată în anul 214 î.Cr.²⁴, această temă era tratată, din partea greacă, cu o evidentă admirație. Ba chiar exemplul roman era prezentat ca un model.

Obsedat pe bună dreptate de problemele acelei lipse de oameni (*oliganthropia*) care lovea în *polis*-urile grecești, suveranul voia să-i convingă pe cetățenii din Larissa să-i primească pe meteci (străinii rezidenți). Gîndiți-vă la romani, a scris Filip, care le acordă cetățenia chiar și sclavilor: „O dată ce i-au eliberat, îi primesc în cetățenie și îi fac părtași la magistraturi. Astfel, nu numai că și-au mărit patria, dar au mai și întemeiat vreo șaptezeci de colonii”. Să trecem peste imprecizii (de fapt, fiii libertilor erau cei care obțineau magistraturile, și nu libertii înșiși; cît despre colonii, în anul 214 erau mai puțin de șaptezeci): ceea ce contează este recunoașterea unei specificități romane văzute ca factor de vitalitate și de putere, ca și legătura dintre această specificitate și asimilarea, flexibilă și deschisă, a străinilor și sclavilor.

Pe urmele lui Filip al V-lea, istoricii moderni au insistat de multe ori asupra opoziției dintre „generozitatea” romană și „avaritia” greacă în materie de cetățenie. *Polis*-ul roman a fost mult mai deschis decît cel grecesc, și în această deosebire ar sta secretul succesului unuia și al eșecului celuilalt. Există cîteva date de fapt: în Grecia, numai Adunarea cetățenilor putea numi noi cetățeni. Era un proces complex și anevoios, implicînd un „drept suveran” al cetății, prin care nu erau admise delegații ale magistraților și cu atît mai puțin ale privaților. Cu totul altfel se petreceau lucrurile la Roma: aici magistratul acționa în afara controlului instituțional al poporului. Dar și mai impresionantă, în cazul roman, era inițiativa particulară a unui *dominus*: voința acestuia, însoțită de un ritual simplu și de aprobarea formală a magistratului, era suficientă pentru a elibera un sclav, transformîndu-l într-un cetățean. Cu alte cuvinte, cetățeanul îl crea pe cetățean.

Putem extrage oare, din această opoziție între rigiditate și flexibilitate, între închidere și osmoză, unele considerații globale asupra istoriei Romei? Putem identifica oare, precum odinioară împăratul Claudius, un „stil” al istoriei romane?

Unii au reacționat puternic împotriva întemeierii acestei abordări. Într-o lucrare cunoscută, Ph. Gauthier a afirmat necesitatea strămutării acestor considerații dinspre profilurile generale către contextele politice. El a amintit că cetatea romană era, într-adevăr, „permeabilă” atunci cînd era vorba să se acorde o cetățenie individuală, însă nu și atunci cînd era vorba de primirea unor comunități întregi: în acest caz, era necesar votul

comițiilor, iar deciziile pozitive erau destul de rare. Aparenta contradicție se explică prin faptul că, în vreme ce individul singur se pierdea, izolat, în marea corpului electoral, comunitățile agregate ca atare trebuiau să fie constituite, din punct de vedere electoral, în noi triburi, avînd posibilitatea de a modifica echilibrele politice preexistente²⁵. În vreme ce *politeia* grecească reprezenta integrarea într-o comunitate politică și suverană la ale cărei hotărîri era asociat și noul membru, cetățenia romană se referă în primul rînd la drepturile civile, iar cetățeanul normal și singur, în afara legăturilor de clientelă, nu contează în nici un fel. „Supus legilor cetății și protejat de acestea, în măsură să acceadă la tribunale ca acuzator sau apărător, libertul grec este, ca subiect al dreptului, puțin inferior cetățeanului. Iar din această perspectivă el se află într-o situație comparabilă cu aceea a libertului roman. Din punct de vedere politic, el nu contează defel; dar dacă într-o bună zi va deveni cetățean, atunci va fi pe deplin cetățean. Libertul roman este integrat în mod nemijlocit printre *cives*; dar această promovare va avea o semnificație politică numai dacă va fi urmată de reușita socială.”²⁶ La Roma, doar membrii aristocrației senatoriale, susținuți de averi, prestigiu și clientele, ar reprezenta niște cetățeni deplin, în sensul grecesc al termenului.

Apelurile la context, mai ales atunci cînd sînt formulate, ca în cazul de față, cu o statornică atenție la categorii, devin întotdeauna prețioase. Și totuși, în mod paradoxal, observațiile lui Gauthier se dovedesc valabile mai mult prin partea de „formalizare” pe care o conțin decît prin îndemnul de a nu ignora situațiile istorice precise. Iar dacă este adevărat că numeroși istorici moderni au greșit atunci cînd l-au urmat pe Filip al V-lea, care le reproșa *polis*-urilor grecești că nu erau ceea ce voiau și nici nu puteau să fie – adică Roma –, la fel de adevărat este că opoziția dintre „avaritia” grecească și „generozitatea” romană nu reprezintă altceva decît un nobil raționament istoric (prin analogie sau prin diferență) asupra a două destine istorice diferite. În consecință, această confruntare trebuie să țină seama de durata excepțională a *polis*-ului roman, de capacitatea acestuia de a depăși nu numai încercările externe, ci și pe cele interne, ca și de reînnoirea sa (în anumite cazuri, de transfigurarea sa) de-a lungul furtunilor războaielor și ale crizelor politice. Sub acest

-
25. Ph. Gauthier, „*Générosité*” romaine et «avarice» greque: sur l'octoi du droit de cité”, în *Mélanges Seston*, Paris, 1974, pp. 212 și urm.; A. Fraschetti („A proposito di ex schiavi e della loro integrazione in ambito cittadino a Roma”, în *Opus*, I, 1982, pp. 9-103) a apelat, pe de altă parte, la cîteva texte ce ilustrează prezența la Roma a unei evidente „gelozii a cetățeniei”, începînd cu un frumos fragment din discursul *de sociis et nomine Latino* al lui Caius Fannius, consul în anul 122 î.Cr. Acesta insistă asupra faptului că funcția cetățeanului consta în participarea la *contio*, la *ludi*, la *dies festi*, locuri și momente pe care latinii ar fi pus stăpînire și de la care, de bună seamă, sclavii erau excluși cu strictețe. Despre Roma „oraș deschis” încă din epoca arhaică și despre „caracterul structural” al acestui motiv din istoria romană, cf. C.A. Ampolo, „La nascita della città”, în A. Momigliano A. Schiavone (coord.), *Storia di Roma*, I, Torino, 1988, mai ales pp. 172-177.
26. Ph. Gauthier, art.cit., p. 214.

aspect, nu putem în nici un caz neglija valoarea elementelor ideologice sau, mai bine zis, psihologice conținute în șansa, oferită teoretic tuturor, de a accede pe deplin la drepturile politice asigurate prin dreptul de cetățenie, la avantajele sociale ce puteau decurge de aici, precum și la funcții²⁷. Politica nu înseamnă doar exercitarea plenară a unor drepturi politice posedate, teoretic, în egală măsură de toți cetățenii (model care, de altfel, nu exista în stare pură nici măcar în cel mai democratic *polis* grecesc), ci mai înseamnă și consens, stabilitate a consensului, participare emoțională și speranță. Nu încapă nici o îndoială că succesul Romei datorează mult și acestei componente psihologice: dacă nu trebuie să ne străduim prea mult pentru a ne închipui disperarea lui Spartacus și a tovarășilor săi ori pentru a înțelege cruda eficacitate a măsurilor represive prevăzute de legea romană (acel *senatus-consultum Silanianum* reprezintă un exemplu impresionant)²⁸, nu ne este prea greu să intuim nici rîvna unui sclav care știa că putea obține – prin simpla hotărîre a stăpînului – libertatea și, o dată cu ea, atribuirea strălucitorului titlu de cetățean roman. De altfel, faptul că această șansă nu era pur teoretică își află nenumărate confirmări. Cum să nu-l credem pe Tacitus atunci cînd vorbește de liberti ca despre o categorie atît de larg răspîndită și adînc pătrunsă (*late fusum corpus*), încît din ea își trăgeau obîrșia numeroși senatori și cavaleri²⁹? Istoria Romei este marcată de această îmbinare de dominare violentă și flexibilitate, de sentiment adînc și nestrămutat față de *imperium* și talent în născocirea unor soluții elastice. E suficient să ne gîndim la o structură fundamentală a societății romane, precum puterea teribilă a lui *pater familias*: aceasta poate fi văzută, abstract, ca un factor de rigiditate și scleroză, însă un *pater familias* care eliberează de bunăvoie un sclav, creînd astfel un cetățean, reprezintă în același timp un factor de osmoză și de flexibilitate. Pe planul istoric propriu-zis, exemplificările ar putea dura la infinit, dar ne vom mulțumi să o amintim pe cea mai dramatică dintre toate: acea teribilă și stranie „glorie socială” la capătul căreia învinșii obțineau tot ceea ce îi îndemnase să lupte³⁰.

Singura modalitate de a ajunge pînă la „omul roman” o constituie identificarea unui „stil” al istoriei romane. Însă nimănui nu-i va scăpa faptul că este vorba tot de o opțiune: altele se vor putea măsura cu prezenta.

27. Pentru limitele cetățeniei libertilor și în general pentru problemele integrării acestora în societatea romană, cf., în prezentul volum, eseul lui J. Andreau, pp. 162 și urm.

28. Despre această măsură represivă și despre altele, în raport cu formele de „integrare” a sclavului, cf. eseul lui Y. Thébert, în prezentul volum, pp. 133 și urm.

29. Tacitus, *Anale*, 13, 27, *apud* C.R. Whittaker în eseul său, în prezentul volum, pp. 246 și urm.

30. Cf. C. Nicolet, în prezentul volum, p. 26.

Abrevieri

AE	- <i>L'Année épigraphique</i>
BGU	- <i>Aegyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen zu Berlin, Griechische Urkunden</i>
CIL	- <i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
CSEL	- <i>Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum</i>
FHG	- <i>Fragmenta Historicorum Graecorum</i> (C. Müller)
FIRA	- <i>Fontes Iuris Romani Antejustiniani</i>
IGRR	- <i>Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes</i>
ILAlg	- <i>Inscriptions latines de l'Algerie</i>
ILLRP	- <i>Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae</i>
ILS	- <i>Inscriptiones Latinae Selectae</i>
IRT	- <i>The Inscriptions of Roman Tripolitania</i>
O. Bad.	- <i>Veröffentlichungen aus den badischen Papyrussammlungen</i>
P. Dura	- C.Br. Welles; R.O. Fink; J.Fr. Gilliam, <i>The Parchments and Papyri</i> (The Excavations at Dura-Europos, Final Report, V 1), New Haven, 1959
PG	- <i>Patrologia Graeca</i>
P. Hamb.	- <i>Griechische Papyrusurkunden der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek</i>
PIR	- <i>Prosopographia Imperii Romani</i>
PL	- <i>Patrologia Latina</i>
P. Mich.	- <i>Papyri in the University of Michigan Collection. Miscellaneous Papyri</i>
P. Oxy.	- <i>The Oxyrhynchus Papyri</i>
P. Princ.	- <i>Papyri in the Princeton University Collection</i>
P. Yale	- <i>Yale Papyri in the Beinecke Rare Book and Manuscript Library</i>
P. Wisconsin	- <i>The Wisconsin Papyri</i>
RMR	- R.O. Fink, <i>Roman Military Records on Papyrus</i> , Princeton, 1971
Sel. Pap.	- A.S. Hunt; C.C. Edgar, <i>Select Papyri</i> , ed. a II-a, London, 1956
Syll. ³	- <i>Sylloge Inscriptionum Graecarum</i> , ed. a III-a

Capitolul 1

CETĂȚEANUL ȘI OMUL POLITIC

Claude Nicolet

„Lumea s-a golit după romani”: strigătul descurajat al lui Saint-Just exprimă, în felul său, nostalgia deja exprimată de Rousseau. Sparta și mai ales „Roma Repubblica” reprezintă, în istorie, ultimul și poate singurul exemplu de organizare civică. Întorcînd spatele modernității, Rousseau încercase, în *Contractul social*, să identifice și să întemeieze condițiile oricărei „societăți civile”. Dar el o concepea numai în măsura în care ea se completa și se realiza într-un contract *politic*, care îi transforma pe toți oamenii în cetățeni sau care, mai precis, definea umanitatea prin intermediul calității de cetățean: este om cu adevărat numai cel ce este și cetățean, după cum este popor cu adevărat numai poporul liber și suveran. Aceste principii care, într-un anumit sens, ar fi trebuit să constituie viitorul își află în realitate rădăcinile, în cazul lui Rousseau, într-un trecut aproape inaccesibil și încheiat: epoca de aur a cetății este în urma noastră, pe malurile Eurotasului și ale Tibrului.

Într-un fel, modernii nu fac altceva decît să perpetueze această nostalgie retrospectivă. Republica romană a continuat să-i fascineze pe istorici și să obsedeze înconștientul colectiv. Întîi și-ntîi, o fascinație a succesului: legionarii săi, generalii, funcționarii și colonii au știut să cucerească, să pacifice și să unifice un spațiu uriaș – o treime din „lumea cunoscută” de antici – în interiorul căruia amprenta lor a reprezentat, în esență, matricea Europei moderne. Imagine a măreției unei „republici imperiale” care, una peste alta, se reflectă asupra fiecăruia dintre cetățenii săi. Dar poate că măreția acelei „Roma Repubblica” nu este numai aceea a cuceritoarei. Ea rezidă de asemenea, pentru moderni, în faptul că istoria internă a poporului roman descrie, într-o manieră oarecum exemplară și unică, toate ipostazele posibile ale *politicii*: nașterea unei comunități, organizarea puterilor necesare unei cetăți, cucerirea egalității în drepturi a poporului față de „cei mari”, revendicările de libertate împotriva oprimării, dar și, de bună seamă, marile probleme „sociale” (cum încă nu erau numite): sărăciea, datoriile, „legea agrară”, „subvențiile publice”. Iar la finele secolului al XVIII-lea, cînd zorii libertății par să reintroducă în lumea modernă aceste procese din vechime, de temut sînt tot devierile din lumea romană: revoluțiile sînt ca niște războaie civile, iar Robespierre este de acord cu Ecaterina a II-a atunci cînd prezice: „Cezar va veni”. Pe scurt, în măreția, dar și depravarea ei, Roma rămîne modelul admirat și temut. Ea oferă omenirii panoplia completă a cetățeanului.

Se va mira oare cineva de o asemenea obsesie? În această privință, înaintașii noștri erau, de bunăvoie, victimele unei tradiții scolastice și moralizatoare care, una peste alta, data ea însăși din Antichitate. Citindu-i

tocmai pe Cicero, Livius, Plutarh și, la rigoare, pe Tacitus, își făcuseră o idee despre Grecia și despre Roma. Acești autori (din care, de altfel, se repetau numai fragmentele cele mai celebre) erau cu toții autori „scolastici”. Direct sau indirect, ei scriau pentru a exalta o imagine exemplară, și probabil înfrumusețată, a zilelor de aur ale cetății. O lume în care predomina virtutea civică și militară, reprezentată în plină acțiune. În epoca Republicii cuceritoare ori, ca o plângere sfîșietoare, sub niște principii denaturați. Chiar sub forma sa negativă, civismul este prezent atît la Tacitus, cît și la Suetonius.

De fapt, chestiunea pare limpede. Prin urmare, și sub Republică, și sub Imperiu, romanii sînt cetățeni. Umili sau puternici, guvernați de adunări, de magistrați anuali și de un Senat ori de un principe ales pe viață (alături de care, de altfel, se mențin vechile instituții), nu rămîne loc de ezitare: toți romanii sînt cetățeni, iar oricine posedă sau dobîndește „dreptul de cetățenie”, „cetățenia” romană, este automat un roman. Cît despre „poporul roman”, el nu a reprezentat niciodată altceva decît totalitatea extensivă a cetățenilor romani. La Roma nu există distincții, în rîndul poporului, între unii care s-ar bucura de dreptul de cetățenie și alții care ar fi lipsiți de acesta. În linie de principiu, cetatea romană este unitară.

Ca atare, ne-am afla în prezența unei surprinzătoare anticipări a situației (teoretice) a statelor moderne, născute din „principiile” anului 1789, în care naționalitatea și cetățenia coincid aproape perfect și în care întreaga populație, fără alte restricții în afara vârstei și sexului, se bucură, în principiu, de același drept civil, este guvernată prin același drept penal și participă în mod egal la drepturile politice? Unii au susținut această teză, într-o manieră mult mai legitimă, din moment ce, precum am spus, întemeietorii libertăților moderne (printre alții, iacobinii francezi) porneau să recucerească o Antichitate pierdută. Totuși, o asemenea afirmație este problematică, ea implicînd numeroase nuanțări și amintirea cîtorva date anume.

Să începem cu problema numărului cetățenilor în raport cu populația totală. Lăsînd la o parte o inegalitate juridică fundamentală (despre care vom vorbi imediat), putem considera că la originile Republicii – pe cînd Roma nu domina încă nici măcar Latiumul – pe teritoriul său nu existau practic decît sclavi (lipsiți de drepturi) și oameni liberi (cu toții cetățeni). Fără îndoială, putem observa de îndată o trăsătură fundamentală a cetății romane: sclavii eliberați (libertii) obțin drepturi depline, ei bucurîndu-se, în mare, de toate drepturile civile și chiar de unele drepturi politice. Ceea ce nu înseamnă că această coincidență între „popor” și „populație”, între corpul civil și ansamblul celor ce se pot numi romani încetează de a mai exista începînd cu finele secolului al IV-lea î.Cr., adică din momentul în care Roma pornește la cucerirea Italiei. Încheiată în anul 272 î.Cr., această cucerire unește din această clipă sub aceeași suveranitate (a Romei) populații cu statut și importanță diferite. Pe de o parte, „romanii” (care, desigur, nu descind cu toții din străvechii locuitori ai Urbei), „cetățeni cu drept deplin” (*optimo iure*). Pe de altă parte, italicii care, fiind membri (de multe ori în pofida lor înșiși) ai „alianței”

romane (*symmachia*), sînt, sub anumite aspecte, asimilabili romanilor (în tot ceea ce privește obligațiile militare și fiscale), pe cînd, sub alte aspecte, diferă de aceștia: în primul rînd fiindcă nu participă la guvernare (hotărîrile comune le sînt impuse în mod unilateral), dar și, la drept vorbind, printr-o mare autonomie locală, prin drepturi private și instituții diferite de cele ale Romei. Prin urmare, dacă privim această „alianță” ca pe un ansamblu omogen (la urma urmei, în ciuda defectiunilor, ea a rezistat tentativelor de secesiune din vremea războiului lui Hannibal) care se pregătește să întreprindă, în propriul folos, cucerirea lumii, trebuie să constatăm imediat că grupul de cetățeni cu drept deplin reprezintă deja numai o parte, foarte curînd minoritară, din populația totală. Așadar, tocmai cu globalitatea acesteia din urmă trebuie să confruntăm cifrele, ajunse pînă la noi, ale „recensămînturilor” romane. Chiar incomplete, sau uneori transmise într-un mod îndoielnic în texte, acestea reprezintă singura bază solidă a cunoștințelor noastre despre demografia antică: ele variază de la 165.000 de indivizi numărați în jurul anului 340 î.Cr. la 270.000 la începutul celui de-al doilea război punic, la 325.000 către anul 150 și la 395.000 în jurul anului 115 î.Cr. Să spunem de îndată că în acele veacuri asemenea cifre erau departe de a reprezenta totalitatea grupului alcătuit de *cives Romani*: în realitate, ele se refereau numai la adulții de sex bărbătesc mobilizabili, excluzînd prin urmare cu siguranță femeile și copiii și probabil bătrînii (însă acest lucru nu e sigur, cîtă vreme aceștia din urmă nu erau niciodată excluși de la funcțiile politice) și poate că, de asemenea, în funcție de moment, pe cetățenii cei mai săraci. Ca atare, este probabil ca populația civică (incluzînd aici bătrîni, femei și copii) să fi fost de trei sau patru ori mai numeroasă. Dar, pe lîngă ea, există mulțimea „latinilor și aliaților” italici, care fie că locuiesc în cetate sau în teritorii care, formal, nu le aparțin cetățenilor, fie că au emigrat la Roma, în municipiile sau în coloniile romane. De altfel, să observăm că și în interiorul comunităților „autonome” de latini sau de aliați, o minoritate mereu crescîndă a populației își primește, la rîndul ei, dreptul de cetățenie romană, ca privilegiu obținut cu titlu individual sau (ca în cazul latinilor) în mod automat, prin exercițiul magistraturilor: pentru aceste populații, cetățenia romană nu mai reprezintă condiția egalitară a tuturor, ci, dimpotrivă, un statut juridic privilegiat (mai cu seamă din punct de vedere fiscal și politic) și deci, concret, un grup social. Avem numai mărturii indirecte pentru a evalua importanța populației non-romane și, ca atare, non-cetățenești: cifrele – cînd acestea sînt cunoscute – ale contingentelor de trupe auxiliare pe care ea le furniza la cererea romanilor. În mare, dimensiunea acestor contingente poate fi estimată la o jumătate-două treimi din „armatele romane”. Prin urmare, în total, italicii reprezintă o populație cel puțin egală cu cea a romanilor. Însă această estimare este, fără îndoială, inferioară realității, cîtă vreme nu este sigur că romanii și-au împovărat aliații cu îndatoriri militare în aceeași măsură ca pe propriii lor concetățeni.

Totuși, este evident că, dacă se ia în calcul populația globală a Italiei romane, în epoca Republicii de mijloc, cetățenii nu constituiau decît o minoritate. Această situație nu se va schimba pînă la „războiul social”

din 90-89 î.Cr., un imens război de secesiune câștigat în mod paradoxal de învinși, care au obținut de la învingători ceea ce nu izbutiseră să le smulgă cu armele. Acum – deși înregistrarea și integrarea concretă a totalității populației au necesitat mai mulți ani spre a deveni efective – întreaga populație liberă italică (desigur, cu excepția „străinilor” aflați în trecere) era considerată citadină: numărul adulților de sex bărbătesc a atins, fără îndoială, milionul în jurul anului 70, iar populația totală era probabil de trei sau patru ori mai mare.

O dată cu instaurarea Imperiului, din rațiuni pe care am încercat să le prezint în altă parte, procedurile și finalitatea recensământului se modifică. Acum – începînd din anul 28 î.Cr. pînă în anii 47 și 73 d.Cr. – este înregistrată totalitatea populației citadine, inclusiv bătrînii, femeile și copiii, la Roma, în Italia și în provincii (în acest din urmă caz, este vorba de membri ai coloniilor și de municipii de cetățeni sau de indigeni care au primit dreptul de cetățenie în altă parte). Această sumă crește de la ceva mai mult de 4.000.000 în anul 28 î.Cr. la aproape 6.000.000 în anul 47 d.Cr. Însă aceste cifre impresionante (cu totul exorbitante în comparație cu cetățile antice) trebuie comparate, pentru a fi apreciate, cu cele ale locuitorilor Imperiului, supuși autorității Romei și a împăratului său, indiferent dacă populează „provinciile poporului roman”, „cetățile libere” (care, în interiorul provinciilor, formează un fel de enclave, teoretic independente) sau regatele cliente. În pofida nesiguranței surselor de care dispunem, această populație poate fi estimată la 50-60 de milioane de locuitori. Vedem prin urmare, încă o dată, că – așa cum se întîmpla cu trei veacuri în urmă în Italia – populația citadină nu reprezintă decît o minoritate în comparație cu ansamblul „supușilor” Romei: o minoritate privilegiată (vom vedea în ce anume) care, în pofida diversității de origine și de condiții de viață, poate fi considerată, dintr-un anumit punct de vedere, ca un grup social de sine stătător, relativ omogen. Totuși, de-a lungul secolului al II-lea d.Cr., provincialii *peregrini* (adică, din punctul de vedere roman, străini) naturalizați au fost din ce în ce mai numeroși, iar consecința spectaculoasă a acestui proces a reprezentat-o faimoasa „constituție antoniniană” din anul 212 d.Cr., care le-a acordat cetățenia romană tuturor locuitorilor liberi ai Imperiului (cu excepția unei foarte mici minorități de *dediticii*). Aparent, din nou, orice „roman” era „cetățean”. Totuși, este evident că acești termeni nu pot să fi avut aceeași semnificație de-a lungul întregului drum al unei istorii atît de îndelungate. A fi *civis Romanus* însemna cu totul altceva pe vremea războiului lui Hannibal, în perioada războaielor civile ori sub Tiberius sau Caracalla. Diferențele dintre feluritele contexte istorice emerg în sfera specifică a vieții civice, aceea care dă sens însuși conceptului de cetățenie: războiul și îndatorirea militară, fiscalitatea (și aspectul său pozitiv atît de important în vechime, dările publice), în sfîrșit, hotărîrile comune, puterea și modalitățile, mai mult sau mai puțin directe, în care fiecare putea lua parte la ea. Acest ansamblu foarte bine structurat de relații complexe determină condiția concretă de exercitare a cetățeniei, comunitatea de destin care unifică (sau, uneori, divide) corpul de cetățeni.

Totuși, înainte de a constitui un mod de viață și probabil, în anumite epoci, un soi de „meserie”, cetățenia este în primul rînd, și așa va rămîne pentru totdeauna, un statut juridic: în latină, un *ius*. Și, în plus, este vorba de un *ius* prin excelență, ceea ce, aplicabil tuturor, este definit drept *ius civile*, „dreptul cetățenilor”. Să nu uităm însă că în latină acest adjectiv a ajuns să semnifice în cele din urmă nu atît îndatoririle și avantajele politice, cît, pur și simplu, dreptul privat și dreptul penal. În cele din urmă, dreptul de cetățenie romană înseamnă în primul rînd că aceia care îl posedă își vor vedea raporturile personale, familiale, patrimoniale și comerciale reglate – iar disputele și delictele judecate – în conformitate cu un drept comun. De fapt, acesta este chiar idealul cetății antice: Platon și Aristotel îl exprimaseră în termeni filosofici, reluăți mai apoi de Cicero, care i-a aplicat fără nici o dificultate la cazul Romei. Prin urmare, pe cît se pare, egalitatea în fața legii reprezintă fundamentul (și în același timp scopul) acelei forme de asociere (cea mai largă din cîte există) care este cetatea. De bună seamă, egalitatea în fața legii nu înseamnă că toți se bucură de exact aceleași condiții și de *aceleași* drepturi: există diferențe inevitabile, datorate naturii sau patrimoniului; cetatea, comunitate de drept, se adaptează foarte bine la toate acestea. Însă aceste inegalități, în ultimă instanță, nu privesc sfera raporturilor private: căsătoria, familia, raporturile cu copiii sau moștenirea. În sfîrșit, ele dispar în fața delictelor (cu excepția evidentă a celor privitoare la politică). Astfel, un *ius civile* se poate desfășura în straturi succesive și tinde totuși, chiar salvagardînd *iura* ale tuturor, către universal. Într-adevăr, aceasta este marea istorie a dreptului roman „clasic”, care pare să descrie ansamblul tradiției noastre, de la Cicero la Pomponius, trecînd prin Livius, Tacitus și împăratul Tiberius: Roma sau „statul de drept”. Dar această cale spre o egalitate juridică din ce în ce mai rațională este în parte o iluzie. Egalitatea juridică a cetățenilor – care, după cum vom vedea, nu a existat niciodată în domeniul politic sau chiar „civic” – nu a durat, în domeniul privat, decît foarte puțin: pînă la începutul secolului al III-lea î.Cr., plebeii și patricienii erau încă separați prin niște interdicții rigide; în domeniul procedural, dreptul din perioada de mijloc a Republicii prezenta încă inegalități accentuate, după cum împricinatul era *assiduus* sau *proletarius*. În principiu, perioada cea mai egalitară a reprezentat-o ultimul veac al Republicii – cînd, de pildă, îndatoririle liberților au fost foarte reduse. Dar, o dată cu instaurarea Imperiului, se produce o reacție puternică, ce se va accentua cu trecerea vremii: inegalitatea redevine de fapt principiul organizării politice și sociale, structurate în jurul ierarhiei dispuse în *ordines*. În plus, ea se extinde la dreptul privat și la cel penal. Senatorii și cavalerii – al căror *status* devine în mod oficial ereditar – se bucură de un drept matrimonial și testamentar special, precum și – lucru și mai important – de privilegii jurisdicționale (ca, de pildă, să fie judecați de Senat). Foarte curînd, ei vor obține și privilegii de procedură (scutirea de tortură, introdusă, sub Augustus, pentru plebei) și, în sfîrșit, un drept penal separat de cel în care se înscriau *humiliores*. Din secolul al II-lea d.Cr., imunitatea și atenuarea pedepselor pentru *honestiores*, poverile și pedepsele mai grave pentru

humiliores fac să răsară dintr-o dată sub ochii noștri edificiul unitar al cetățeniei, evidențiind în interiorul acestuia cel puțin două clase, cu drepturi cu atât mai inegale cu cât ele sînt deja ereditare. *Ius civile* nu mai este un *aequum ius*.

Comunitate de drept, desigur: însă nu se întîmpla prea des ca anticii să conceapă „cetatea” ca pe o abstracție transcendentă. Ea rezează de asemenea, și în primul rînd, o comunitate de interese. *Res publica*, spune Cicero, înseamnă *res populi*. În acest caz, are în același timp un sens abstract și unul concret: bunurile comune, interesele comune ale tuturor cetățenilor, în ansamblul lor. Filosofi precum Platon putuseră atribui constituirii cetăților (de altfel fără nici un paradox) scopul superior de a-l face pe fiecare dintre „asociați” nu doar – pe calea asocierii înseși – mai „fericit” (mai bine protejat sau mai bogat), ci și „mai bun”. Desigur, acesta era un alt mod de a spune că din asociere, din „contractul” social și politic inițial se naștea o natură „morală” a omului, cîtă vreme aceasta trebuia să se potrivească, măcar implicit, într-o ierarhie de scopuri și de mijloace. Altfel spus, constrîngerea exercitată în mod necesar de către cetate (= societate) asupra membrilor săi nu poate fi exprimată numai prin forță, ci presupune în cazul fiecăruia o interiorizare a violenței, un efort aplicat sieși. De bună seamă, toate acestea erau profund adevărate. Însă cetățenii, în majoritatea lor, își trăiau viața colectivă, zi de zi, într-un cu totul alt mod. În cea mai mare măsură îi impresiona avantajele evidente ce decurgeau din asociere: protecția cotidiană a unei comunități care, prin intermediul instituțiilor și dreptului, îi garanta fiecăruia în parte și tuturor laolaltă securitatea persoanei și a proprietății (Cicero, *Despre îndatoriri*, 2, 73) și, de asemenea, acumularea de averi și de bogății permisă de raporturile comerciale, piețele organizate, de sărbători, tîrguri și porturi. Cîtă vreme „bunurile comune” – un pod, un curs de apă, un litoral, pășuni, mine – le aparțineau tuturor, exploatarea rațională a acestora trebuia să fie suficientă pentru a face față, în principiu, cheltuielilor presupuse de organizarea comunității: asigurarea cultului zeilor (care, de altfel, aveau propriile lor bunuri), construirea de edificii și de spații publice, precum și garantarea acelor activități de gestiune, financiare și de alte feluri care aveau nevoie de angajați și de salarii. La urma urmei, acesta era idealul, foarte banal, pe care căuta să-l înfăptuiască, în modul cel mai puțin rău, modestul organism reprezentat de cetate. Una peste alta, antica „voință de a trăi împreună” era în primul rînd o „voință de a trăi mai bine”, într-un echilibru liniștit.

Acestea sînt avantajele vieții civice, pe care fiecare cetățean le poate constata zi de zi și pe care are dreptul să le pretindă. Concepută dintr-o astfel de perspectivă utilitaristă, viața civică este, pe scurt, o asociere naturală care, în același timp, are atât ceva dintr-o familie, în măsura în care adună oameni de origine mai mult sau mai puțin comună, cît și dintr-o societate comercială (unul dintre sensurile termenului *societas*) în care socotirea aporturilor și beneficiilor fiecăruia reprezintă regula generală. De fapt, orice cetate oscilează între aceste două concepții, nu tocmai lesne de împăcat: pe de o parte, solidaritatea instinctivă (și de

multe ori falsă) decurgînd dintr-o „origine comună” (atît de puternică în cazul grecilor, încît se revendica adesea de la o „autohtonie” mitică, afirmată în opoziție cu ceilalți); de cealaltă parte, egoismul îndărătnic al fiecărui „asociat”, care își arogă dreptul de a evalua zilnic avantajele și inconvenientele participării sale la afacerile comune și care, în cele din urmă, își poate rezerva întotdeauna posibilitatea de a rupe contractul (în caz că se consideră prea lezat), prin emigrare, secesiune sau chiar „revoluție” (*stasis*) ori printr-un război civil, care, prin violență, tinde să restabilească echilibrul amenințat: o viziune rațională, oarecum juridică și contabilă, a pactului fundamental.

În această viziune, este evident că trebuia acceptat faptul că marile avantaje ale vieții în comun presupuneau unele sacrificii: „obligațiile” sau „îndatoririle”. Întîlnim această concepție nu numai la filosoffi care teoretizează (*a priori*, precum Platon, ori *a posteriori*, precum Aristotel și Cicero) orașul: termenii latini care o exprimă sau o subînțeleg – *utilitas*, *commoda*, *munus*, *honores*, *officia* – apar în mod curent în discursuri sau în textele oficiale: ele fac parte din viața cotidiană. În schimbul a tot ceea ce primește, fiecare cetățean trebuie, în caz de nevoie, să răspundă la apel, întru apărarea și păstrarea „lucrurilor tuturor”. Prin urmare, ca cetățean, el este mereu și *a priori* datornic, și aceasta din trei perspective principale: le datorează tuturor prestații privind (așa cum frecvent grăiesc izvoarele de care dispunem) propria persoană, propriile bunuri, dar și ceva mai imaterial și la fel de important: „buna sa judecată”, „părerile sale luminate”. De altfel, vedem că aceste aspecte corespund, *grosso modo*, cu datoria militară, cu îndatorirea fiscală și, în sfîrșit, cu deliberarea politică și exercitarea anumitor funcții.

Pe scurt, prin însăși firea lucrurilor, cetățeanul este un soldat ce poate fi mobilizat, un contribuabil, un alegător și, eventual, un candidat pentru anumite sarcini. În realitate, aceste trei aspecte ale naturii sale sînt strîns legate, iar recurgerea colectivității la ele, chiar dacă numai periodică, rămîne virtuală în orice moment. Nu este nevoie de o hotărîre de principiu pentru a justifica sau pentru a crea asemenea îndatoriri: ele sînt anterioare oricăror legi, contemporane cu însăși întemeierea cetății. Ele îi privesc și îi implică pe toți cetățenii, din clipa în care aceștia fac parte din cetate, atunci cînd vîrsta lor o impune sau, dacă sînt alogeni, chiar în virtutea actului prin intermediul căruia devin cetățeni. O cetate e asemenea unui organism viu: este amenințată din afară și trebuie apărată. Uneori are nevoie de resurse: acestea trebuie furnizate. Este necesar să-și manifeste propria voință: aceasta trebuie exprimată colectiv. Trebuie să acționeze: e nevoie de oameni care să vorbească, să comande, să facă socotelile, să administreze, să asigure cultul și să supună. Fiecare cetățean trebuie, „prin ceea ce îi stă în putere și îl privește”, să ajute colectivitatea, adică să răspundă în orice clipă la aceste apeluri. Li se poate sustrage doar asumîndu-și riscul suprem al plecării sau al separării. Vom reveni. Pentru moment, să observăm doar că, în majoritatea cetăților și, în orice caz, în Roma republicană, aceste roluri diferite îi privesc în același fel (în linii mari) pe toți cetățenii. Nu există distincții între cei care-și varsă sîngele sau care-și oferă banii și între cei care

comandă sau care se supun. După împrejurări, fiecare este, la nevoie, soldat, contribuabil, alegător sau magistrat. Fiecare trebuie să știe (cum spun Cicero și Titus Livius) să comande și să se supună în același timp. Toți trebuie să ia parte la decizii, întrucât acestea implică „poporul”, totalitatea. Prin urmare, în linii mari, la Roma nu există (nu într-o mare măsură decât în majoritatea celorlalte cetăți) o specializare funcțională, o inegalitate structurală (și ereditară) între soldați și producători, preoți și conducători, contribuabili și privilegiați, cetățeni „activi” sau „pasivi”. Dimpotrivă, există o angajantă (uneori o putem numi totalitară) concepție unitară asupra vieții civice, impunându-le tuturor, rînd pe rînd, fiecare dintre rolurile pomenite mai sus. Literatura istorică și politică romană (de la Cato și Tacitus, trecînd prin Cicero și Titus Livius) insistă în mod constant – în „fragmente” care, deși scolastice și retorice, dezvăluie o ideologie recunoscută pe deplin – asupra adeziunii absolute a *tuturor* cetățenilor la cetate. Cincinnatus, numit dictator în timpul retragerii sale în provincie; Decius Mus, generalul care se sacrifică pentru armata sa; Spurius Ligustinus (Titus Livius, 42, 32-35), pildă de supunere la apelul militar și de renunțare la drepturile dobîndite; senatori și cavaleri întrecîndu-se în refacerea tezaurului dezechilibrat pe timpul războiului cu Hannibal; Cicero predicîndu-le modestia și resemnarea candidaților ghinionști respinși de votul popular: iată cîteva ilustrări ale acelei iubiri de patrie, ale acelui „devotament pentru republică” fără de care, ni se spune, nici un stat nu poate rezista. O astfel de structură compactă era deosebit de puternică la Roma (Polybios, 6, 54).

Totuși, această cetate „totalitară” ce pare să pretindă în mod nediferențiat totul de la toți nu este nici o mănăstire și nici, dimpotrivă, o democrație. Căci anticii – și, în orice caz, foarte evident, romanii – sînt convinși că prin constrîngerea fizică sau morală nu se poate obține orice. Oricît de exigentă ar fi, o cetate nu poate obține întotdeauna totul de la toți, pînă la sacrificiul suprem, decât printr-o adeziune rațională provenind, de bună seamă, în primul rînd din interesul fiecăruia. În viața în comun există avantaje imense, dar și inconveniente, primejdii și obligații. Așa cum, în dreptul privat, juristii greci sau romani condamnă „contractele leonine” în care toate avantajele ar sta de o singură parte și toate inconveniente de cealaltă, în același fel acest tip de contract trebuie exclus din oraș. Oricît de mult spirit civic și de sacrificiu și oricîtă resemnare li s-ar inculca cetățenilor, printr-o morală colectivă de care sînt impregnați încă din copilărie, în primul rînd în familie dacă îndatoririle sînt prea împovărătoare, și mai cu seamă prost distribuite, legătura se va rupe. Ca atare, problema fundamentală a cetății este aceea a împărțirii obligațiilor și avantajelor. Împărțire între cele două talere ale balanței: în linii mari, avantajele trebuie să fie superioare îndatoririlor; împărțire în timp: ele trebuie să alterneze (mai ales obligațiile nu trebuie să fie nici definitive, nici permanente); în sfîrșit, împărțire între cetățeni: nu mereu aceiași cetățeni, nu toate obligațiile pentru unii și toate avantajele pentru alții.

Aceste principii foarte empirice (și realiste, dacă nu chiar cinice) aparțin *tuturor* cetăților. Platon, Aristotel, Teofrast sau Dicearh le

teoretizaseră și le discutaseră. Ele inspiră o „opinie comună” ce poate fi observată în limbajul decretelor și al inscripțiilor. Dar la Roma această teorie apare mai lămurit decât altundeva. Fapt este că romanii – care, în comparație cu majoritatea cetăților grecești, au păstrat pentru mai multă vreme unele instituții arhaice – au fost pe deplin conștienți că se aflau în posesia unui sistem de organizare civică deosebit de compact și de bine structurat, al cărui scop suprem, în viziunea lor, era tocmai introducerea unui echilibru cât mai aproape de perfecțiune în această distribuie a avantajelor și inconvenientelor, a onorurilor și obligațiilor. Sistem ce se bazează în întregime pe o operațiune de recensămînt și de repartizare a cetățenilor (*discriptio*) pe care cetatea o practică periodic și care se numește *census*. Încă o dată, toate cetățile antice, inclusiv cele mai „democratice”, cunosc acest *census* (*timema*), ele fiind mai mult sau mai puțin censitate sau timocratice. Dar numai Roma se păstrează astfel pentru o vreme atît de îndelungată și într-un mod atît de plenar. Romanii atribuie inventarea acestui *census* unuia dintre ultimii lor regi, Servius Tullius, situînd ca atare introducerea sa la originile Republicii. Prin urmare, este vorba în primul rînd de o calculare precisă a numărului tuturor cetățenilor. Atenție însă: prin cetățeni îi înțelegem pe cei ce pot fi mobilizați în caz de război, care plătesc impozitul și care vor participa la decizii și la acțiuni. Așadar, numai bărbații adulți. Restul populației va apărea numai „în jurul” acestor „persoane utile”, spre o mai bună definire a fiecăruia. Pe lîngă nume, deosebit de semnificativ întrucît spune multe despre origini și exprimă destul de limpede statutul fiecăruia, într-o atare definire concură și alte elemente: este vorba de un ansamblu de date privind vîrsta, originea locală și familială, meritul, dar și (mai ales) patrimoniul, altfel spus averea. În funcție de aceste diferite criterii (care nu reflectă altceva decît opinia comună a tuturor asupra fiecăruia), magistrații însărcinați cu *census*-ul îi vor repartiza pe toți cetățenii conform unui sistem (*ratio*) care le va atribui un loc precis într-o ordine riguroasă și ierarhică. Acest loc este esențial. Fiecare trebuie să-l cunoască și să-l pretindă, întrucît numai el va determina rolul exact pe care fiecare cetățean va trebui să-l joace în teatrul vieții civice: rangul și îndatoririle în armată, mărimea eventualelor sale tributuri, dar și (aspect tipic pentru Roma) drepturile sale de a participa la deliberările politice și de a accede la gradele și la „onorurile” cetății. Pe scurt, se observă că de această atribuire a unui loc precis într-un sistem vast de ordine, clase, triburi și centurii va depinde în mare parte condiția fiecăruia, existența sa autentică și concretă.

Rezumînd, dacă apartenența la cetate, în general, îl transformă pe omul natural într-un subiect de drept în reciprocitate (*civis* înseamnă și „concetățean”), chemîndu-l la un soi de viață juridică abstractă, abia după operația *census*-ului el primește, s-ar putea spune, adevărata viață, și aceasta în mod oficial, printr-o proclamație în care este implicată întreaga cetate. Întrucît această clasificare mai presupune, pentru unii, o parte de blam și de elogi, magistratul – pentru a recompensa ori pentru a pedepsi – are întotdeauna dreptul de a modifica datele de fapt și de a privilegia sau de a retrograda pe cîte unul. Rolurile sînt fixate

anterior, însă, în ultimă instanță, rolul de a le proclama și de a le face operante îi revine opiniei, adică statului.

Cetățenii vor susține aceste roluri grupându-se în categorii intermediare (subunități ale cetății, dacă vrem) în care se vor manifesta plenar solidaritățile concrete din viața colectivă. Transpuse în faptă în mod empiric și pe straturi succesive de-a lungul istoriei, aceste subunități vor avea, atât în organizarea socială, cât și în cea politică, un loc esențial. Prin filtrele lor – și la nivelul lor – este reprezentată comedia „civică”. Invers, ele vor defini la rîndul lor și vor modela statutul fiecăruia, ceea ce în latină se numește *condicio* sau *dignitas*. Pînă la Imperiul tîrziu, străbătînd felurite sisteme economice și sociale, această structură bazată în întregime pe *status* și alcătuită pe baza acestuia va predomina asupra oricărei alte forme de diferențiere. Societatea romană este și rămîne o societate politică.

Dar nu este suficient să vorbim de ierarhie, ceea ce îi implică pe primii și pe ultimii, guvernanți și guvernați; trebuie să înțelegem pe ce se bazează ea. Descriind, fie și într-o manieră anacronistă și idealizată, „sistemul censitar” atribuit lui Servius Tullius, pe care îl consideră încă în vigoare în epoca lor, Cicero, Dionysios din Halicarnas și Titus Livius (recurgînd la o sursă comună) îl prezintă ca pe cel mai desăvîrșit exemplu pentru principiul filosofic al „egalității geometrice”. Este vorba de a echilibra cît mai bine (ca în schimbul comercial ideal) obligațiile și îndatoririle cetățeanului, ținînd seama de tot ceea ce îl caracterizează pe acesta: libertatea și „puritatea rasei” sale (adică a familiei sale), vîrsta, aptitudinile fizice și morale, proprietățile și averea și, eventual, descendența.

Ca atare, în interiorul cetății vor exista „triburi” care sînt, în același timp, cadre teritoriale (o proprietate se află „în cutare trib”) și umane, cîtă vreme în ele sînt grupați și indivizii, și familiile lor, conform originii acestora ori conform voinței legislatorului sau a magistratului. Vor exista „clase” censitare, incluzîndu-i pe toți cei ce posedă un patrimoniu cuprins în limitele unei anumite valori. În interiorul claselor, ale căror efective sînt foarte inegale (săracii mult mai numeroși decît bogații), oamenii sînt distribuiți într-un anumit număr de „centurii”, după vîrstă (adică după un criteriu militar). Aceste clase censitare (fixate în cele din urmă la cinci) determinau inițial (pînă la cel de-al doilea război punic) armamentul și deci locul și rolul fiecăruia pe cîmpul de luptă. De pildă, în rîndul bogaților, cei mai bogați (și „cei mai buni”) erau meniți serviciului ecvestru: celor 18 „centurii” de cavaleri li se adăugau cele 175 alcătuite din infanteriști (și din „lucrători”). La un moment dat, a existat un raport evident între numărul acestor 193 de centurii și efectivele armatei (*legio*) înrolate realmente. Însă acest raport a dispărut curînd: treptat, s-au alcătuit unități care, deși purtau același nume, aveau dimensiuni foarte variabile. Cicero asigură că în ultima centurie „de mare clasă” formată din *proletarii* erau mai mulți oameni decît în toate celelalte. Așadar, mai mult de o jumătate din popor, într-una dintre cele 193 de centurii! Sistemul se dovedește de neînțeles dacă nu pricepem că este vorba, în realitate, de un sistem de recrutare, de percepere a impozitului și de votare. Tocmai *de aceea* efectivele sînt inegale: întrucît egalitatea de

prestație este un rezultat final, nu o situație inițială. Pe scurt, fiecare centurie trebuie să furnizeze același număr de oameni, aceeași fracțiune din impozitul total și să dea o opinie socotită drept „vot”. Fiindcă bogații, în centuriile lor, erau mult mai puțin numeroși decât săracii, automat tributul lor (în sînge și în bani) era mai masiv și mai frecvent. Invers însă, sistemul centuriilor constituia de asemenea (și va rămîne astfel pentru foarte multă vreme) un sistem politic „comițial”. Într-adevăr, centuriile bogatilor erau mai numeroase decât cele ale săracilor: prima clasă și cavalerii reprezentau majoritatea (98 de centurii din 193, 88 în sistemul modificat din secolul al II-lea). Prin urmare, vedem că totul era astfel aranjat – într-un chip admirabil în viziunea romanilor – încît obligațiile militare și fiscale să cadă mai greu asupra celor bogați, puternici „de neam bun”; fapt este că, într-o cetate, singurii soldați buni și contribuabili leali sînt cei ce au ceva de apărut. Invers însă, cumva în compensație (căci altminteri tensiunea ar fi devenit insuportabilă), aceiași bogați au o influență preponderentă în adunările în care se votează (pentru alegeri, legi sau procese). În linii mari, nimeni nu este exclus de la vreo îndatorire sau de la vreun beneficiu: dacă bogații sînt mobilizați mai adesea și mai de bunăvoie, în caz de urgență se poate recurge la clasele din urmă, la „proletari” (și de asemenea, așa cum s-a petrecut pe timpul celui de-al doilea război punic, la sclavi voluntari, cumpărați de stat, care vor fi eliberați doar mai tîrziu, sau la condamnați). Tot astfel, în ce privește tributurile, săracii, scutiți uneori de fapt, nu sînt scutiți și de drept: avem încă un exemplu în timpul războaielor punico. Cît despre vot, prezența unei centurii de „proletari” salvează aparențele și principiile: „Nimeni nu este în mod juridic exclus de la sufragiu”, spune Cicero (*Republica*, 2, 40), ceea ce ar fi un fapt tiranic. Dar „mulțimea” nu are o influență reală, ceea ce ar fi primejdios.

Acestea, în principiu. Practica, desfășurată de-a lungul mai multor secole, este, cu siguranță, destul de diferită. Orice generalizare grăbită (sau, dacă dorim, orice portret existențial al unui „cetățean roman-tip”) este de două ori periculoasă. Pe de o parte, din cauza schimbărilor profunde survenite cu schimbarea vremurilor și a locurilor, a degradării și dezintegrării sistemului teoretic în secolele al II-lea și I î.Cr., ce vor conduce, în cele din urmă, la trecerea de la Republică la Imperiu. Pe de altă parte, fiindcă sistemul însuși, precum se vede, era de fapt diferențial și nu egalitar, din moment ce se manifesta prin obligații și avantaje reduse pentru unii și crescute pentru alții, cel puțin cîta vreme instituțiile „populare” nu vor corecta într-un fel acest dezechilibru.

Să amintim rapid, din acest punct de vedere, cele trei sectoare esențiale ale vieții civice.

Activitatea militară. Ar dura prea mult să examinăm în toate detaliile rolul militar al cetățenilor romani. Totuși, cum se știe, acesta era unul esențial. De asemenea, necesitățile și consecințele cuceririi, mai ales din punctul de vedere al recrutării soldaților, au împins Republica într-o criză din care, în cele din urmă, au rezultat o armată nouă și o monarhie militară. Cu toate acestea, nu ne putem permite să nu amintim, în linii generale, această evoluție, insistînd asupra cîtorva date de fond. Așadar,

la origine – și pînă la începutul secolului al II-lea î.Cr. –, armata romană a fost o miliție citadină recrutată în fiecare an pentru o anumită campanie și, dacă era cu puțință, concediată de îndată. Soldatul primește o soldă care nu reprezintă un salariu, ci o indemnizație, al cărei total este asigurat prin încasarea unui *tributum*, impozit direct pe avere, plătit de indivizii care pot fi mobilizați (și, evident, de cei mai bogați); impozit care, la rîndul său, este legat de împrejurări, nepermanent și rambursabil (dacă prada de război o permite). Este un sistem simplu, bine structurat și necostisitor. Să amintim că, în linii mari, la arme sînt chemați cu prioritate cei mai bogați.

Prima lovitură dată acestui sistem a constituit-o războiul lui Hannibal; dezastrele care-i marchează începutul, dificilele campanii pe tărîmuri îndepărtate care au urmat au avut, în primul rînd, consecințe demografice pe care nu vom obosi amintindu-le: 13% din populația totală mobilizată, decesele datorate războiului totalizînd 20% dintre bărbații adulți – o catastrofă care ne amintește de Marele Război. De aici, desigur, au decurs lipsa de bărbați și dificultățile cronice din veacul următor, precum și, probabil, necesitatea în care s-au pomenit autoritățile de a scădea progresiv cifra pentru calificarea censitară a indivizilor mobilizabili. Dar, de acum, războiul a fost purtat peste mare: de aici decurg apariția de fapt a unor armate „permanente”, extinderea duratei reale a serviciului – în Spania, iar mai apoi în Africa – și tendința de a recurge pe cît posibil (însă nu întotdeauna) numai la voluntariat. Un voluntariat care, prin urmare, poate fi suficient numai dacă se adresează celor mai săraci și dacă oferă speranțe de compensații financiare, dacă războiul devine „rentabil”; de aici bine cunoscuta spirală a unei armate din ce în ce mai permanente, din ce în ce mai „profesioniste”, din ce în ce mai „proletare” și a unei politici din ce în ce mai „imperialiste”. De bună seamă, nu este vorba de o armată de mercenari (Roma folosește neromani, însă pe baza alianțelor existente; ea nu îi „cumpără”, iar armata romană, pînă în epoca imperială, va fi o armată de cetățeni); și, în realitate, nici de o armată „de meserie”: aceasta va apărea formal doar o dată cu Imperiul. Vor mai exista (pînă în vremea lui Augustus) mobilizări de masă în perioadele de criză sau de război civil (25% dintre *iuniores* aflați în armată în anul 44 î.Cr.). Totuși, în împrejurările obișnuite, datoria militară nu mai apasă în mod egal asupra tuturor: i se pot sustrage straturi sociale întregi. Însă ideologia nu înaintează în același ritm și este curios să constatăm, la sfîrșitul Republicii și sub Imperiu, păstrarea modelelor militare în medii din ce în ce mai puțin militare (acest fenomen nu s-a bucurat de atenția pe care o merită). Clasa politică rămîne cu atît mai supusă, în majoritate, unor asemenea modele, întrucît serviciul militar ca ofițer rămîne obligatoriu pentru cine dorește să parcurgă *cursus honorum*.

Nu mai puțin remarcabile sînt dezechilibrele financiare generate de aceste schimbări. Ele sînt de două tipuri. În primul rînd, succesele externe permit, începînd cu anul 167 î.Cr., să se suspende – fără o suprimare juridică – perceperea impozitului direct. Astfel, toți cetățenii romani devin în masă niște privilegiați fiscal, evident, foarte interesați de continuarea cuceririi. Dar imediat, bogații (singurii cu adevărat supuși

impozitului) erau cei care aveau de câștigat: ei luptau mai puțin și plăteau mai puțin. Săracii, în schimb, erau din ce în ce mai solicitați sau mai constrânși să răspundă la apel, de altfel fără să obțină vreun avantaj din suprimarea *tributum*-ului. Foarte ciudat, de-a lungul acestei perioade, solda rămîne neschimbată. Prin sine, ea nu putea incita la înrolare, fiind mai scăzută, neîndoișor, decât „salariul” unui sclav-muncitor. În aceste condiții, nu ne mirăm nicidecum că, într-un fel sau altul, au apărut unele forme de compensare (inerente logicii unui sistem censitar). În primul rînd, „legea agrară” animată de Tiberius Gracchus în 133. Să lăsăm deoparte spinoasa problemă de a ști cu precizie cui anume se urmărea să-i fie de folos (foștilor sau viitorilor soldați?): oricum, legătura ei cu problemele militare nu poate fi negată. În al doilea rînd, „legea grînelor” (*lex frumentaria*) introdusă (cu precauții) de către Caius Gracchus în 123. Era vorba în primul rînd să se asigure pentru *cives* posibilitatea simplă de a achiziționa la un preț fixat, și destul de redus, o cantitate minimă de cereale, pe cheltuiala Tezaurului. Și în acest caz se pun numeroase probleme, mai cu seamă aceea de a ști dacă, de la bun început, acest privilegiu s-a mărginit, de fapt sau de drept, la locuitorii din *Urbs*. Trei sferturi de veac mai tîziu, o dată cu *lex Clodia* din anul 58 î.Cr., aceasta se petrecea cu adevărat; libertății erau primiți la împărțiri, devenite în întregime gratuite. Ne aflăm în posesia unor cifre: 320.000 de beneficiari – o treime sau o pătrime din populația masculină adultă, o jumătate sau poate o treime din populația orașului; și după spusele lui Cicero, dacă înțelegem bine, a cincea parte din veniturile fiscale ale statului... Socotelile precise contează mai puțin: ordinul de mărime este semnificativ în sine. Dar, și în acest caz, legătura exactă cu proletarizarea armatei nu este evidentă. Căci, în acest stadiu, cei care, cum se spune într-un pasaj din Florus, „profită de tezaurul lor” nu sînt nici soldați, nici recrutabili și nici dornici de a sluji în armată.

În cazul soldaților aflați efectiv în serviciu în acea epocă există alte mecanisme care se declanșează, mai mult sau mai puțin spontan. Distribuția individuală a echipamentului și prăzii – în cursul campaniei sau în ziua triumfului –, pe de o parte. Distribuția de pămînturi veteranilor, pe de altă parte. Pentru aproape un secol, între anii 103 și 13 î.Cr., această din urmă „instituție” a reprezentat un soi de cancer pentru stat și una dintre cauzele prăbușirii acestuia. Pe de o parte, cantitatea de terenuri publice disponibile se subția, iar pe de altă parte, de multe ori, Senatul îngropa pretențiile generalilor pentru soldații lor sau îi lăsa să aștepte vreme îndelungată. De aici unul dintre efectele, dacă nu dintre scopurile, războaielor civile: procurarea de terenuri (ale învingătorilor uciși, exilați sau jefuiți) pentru a le distribui soldaților (și prietenilor) învingătorilor. Transferurile de proprietăți operate astfel pe scară largă au constituit, cu siguranță, unul dintre elementele unei „revoluții” romane: mărimea acestora poate fi estimată pornind de la zecile de mii de veterani aranjați de către Sylla, după efectuarea proscrierilor sale, sau de la cele realizate de triumviri după anul 43. Amintirea sau amenințarea acestor exproprieri obsedau încă spiritele cincisprezece ani după întemeierea Principatului. Astfel, atunci cînd Augustus a hotărît, în anul 13 î.Cr., să

înlocuiască, pentru lăsarea la vatră a soldaților, distribuirea de pământuri cu plăți în bani, practic o epocă a luat sfârșit: s-a născut sistemul imperial.

Politica. Soldat și contribuabil (într-un mod întotdeauna constrictiv, pînă în epoca imperială), cetățeanul roman nu este un subiect pasiv, obedient, lipsit de replică, față de cei care îl guvernează: el este și membru al unei comunități – *populus Romanus* – înzestrată în cel mai înalt grad cu autonomie și inițiativă. Se vorbește în mod curent de „libertatea” poporului roman, dar și de „suveranitatea” sa (*maiestas*), iar uneori și de „autoritatea” sa. Și mai tehnic însă, se spune că el are o voință – dorește, pretinde – și că, pentru a o manifesta, dă ordine (*voluntas, iussus populi*). La urma urmei, poporul, cum am văzut, nu e altceva decît totalitatea extensivă a cetățenilor. Așadar, aceștia trebuie să exprime, într-un mod formal, verificabil și concret, ceea ce dorește poporul. Cu alte cuvinte, cetățeanul roman – recrutabil și contribuabil – este înzestrat și cu o voință, și cu o opinie, pe care și le poate exprima în legătură cu treburile comune. În democrațiile parlamentare moderne, acest aspect al calității de cetățean se poate defini lapidar prin termenul „elector”. La Roma lucrurile erau mai complexe și mai puțin directe.

Cetatea antică este un organism simplu și practic. Pentru a afla ce doresc cei care o compun, nu s-a imaginat niciodată (sau poate doar foarte rar) alt mijloc decît acela de a-i întreba nemijlocit pe cei implicați și de a asculta răspunsul acestora. „Sistemul reprezentativ” este necunoscut: de aici necesitatea elementară de a-i „reuni” pe cetățeni într-o „adunare”, care nu e, ca actualmente la alegeri, o abstracție alunecoasă, ci o realitate foarte concretă și prozaică: reunirea, într-un spațiu bine precizat, a tuturor celor care au acest drept. În linii mari, fiecare se deplasează la fața locului, ascultă și vorbește. *Grosso modo*, acesta este modelul de instanță de deliberare și de decizie pe care-l ofereau micile cetăți grecești cu constituție „democratică”, dar și cele mari, precum Atena. Toate aceste lucruri sînt simple, însă presupuneau elemente de fragilitate: democrația directă, „în aer liber”, care pretinde prezența repetată și asiduă a tuturor, se ciocnește, dincolo de o anumită dimensiune a cetății ori de o anumită complexitate a raporturilor economice și sociale, cu unele dificultăți practice și psihologice considerabile.

Prin urmare, ca orice altă cetate, Roma avea o adunare. Sau, mai bine zis, aceasta fiind o caracteristică în același timp arhaică și originală, ea avea mai multe (compuse, în principiu și în fapt, din cetățenii înșiși, însă convocați și mai ales repartizați într-un mod diferit, în funcție de natura și de scopul acestor adunări). Întrucît ceea ce caracterizează în principal adunările romane este tocmai faptul că ele rezultă nu din reunirea unui număr indefinit de indivizi, ci a unui număr limitat și precis de unități de grupare, în sînul cărora fiecare individ își exprimă părerea, însă a căror unică opinie înregistrată va fi cea colectivă. De aici datul de fapt lingvistic: în latină, „adunare” se spune *comitia* (comiții), la plural. Aceste unități le-am găsit deja operative, în ce privește atît mobilizarea, cît și perceperea impozitului: clasele, centuriile și triburile din sistemul censitar, pe care îl regăsim deci ca un cadru al sistemului comițial. Sînt consultate cele 35 de triburi și cele 193 de centurii, și nu, formal, indivizii

ce le alcătuiesc. Este imediat evident că, în acest caz, sistemul funcționează ca un soi de negativ al celui privind obligațiile fiscale și militare: săracii, infinit mai numeroși decât bogații și atinși foarte puțin, în practică, de mobilizare și de impozitul direct, sînt, dimpotrivă, practic lipsiți de influență, cîtă vreme majoritatea care se ia în calcul este aceea a triburilor sau a centuriilor, și nu aceea a indivizilor. Această afirmație trebuie probabil nuanțată în funcție de tipul și de scopul adunărilor convocate. Principiul timocratic se exprimă plenar numai în adunarea centuriilor: aici, cavalerii (care au censul mai ridicat, 400.000 de sesterți) și prima clasă reprezintă, numai ei, cvasimajoritatea, putînd prin urmare, dacă sînt de acord, să hotărască. În adunarea triburilor însă cetățenii sînt grupați, în mare, numai în funcție de origine sau de domiciliu. Dar aceasta nu înseamnă însă că în atare adunări votul este mai egalitar: în primul rînd, pentru că numărul triburilor rustice (31) îl depășește cu mult pe cel al triburilor urbane (4), în timp ce populația Urbei este cu siguranță, pînă în anul 89 î.Cr., mult mai numeroasă. Apoi, pentru că dimensiunile și efectivele triburilor (fapt depinzînd de cenzeni și de Senat) sînt cît se poate de inegale. Ca atare, există triburi cu efective reduse în care vocea unui elector este de fapt hotărîtoare și altele (prea populate) în care ea nu valorează cîne știe ce.

De ce această organizare complexă și de ce această dualitate a adunărilor romane? Răspunsul nu lasă loc îndoielii; l-au formulat chiar anticii (Cicero, *În apărarea lui Flaccus*, 15 și urm.):

Romanii de odinioară, atît de înțelepți și de scrupuloși, au negat orice suveranitate reuniunii publice; pentru plebiscite și pentru hotărîrile poporului, ei au voit ca, după separarea adunării, poporului să i se ofere diferite locuri de reuniune, împărțindu-l pe triburi și centurii, după ordin, clasă și vîrstă; pentru ca autorii propunerii să fie ascultați, pentru ca vreme de mai multe zile propunerea însăși să rămînă expusă și adusă spre cunoașterea publicului și pentru ca numai atunci proiectul să fie adoptat sau respins. Dimpotrivă, statele grecești sînt cîrmuite numai de voința nechibzuită a unei adunări șezînd [pe niște trepte]. Astfel, pentru a nu vorbi de Grecia din zilele noastre, de mult prăbușită și ruinată de deliberările sale, Grecia de odinioară, care a strălucit cu o atît de mare splendoare prin puterea sa, prin întinderea teritoriilor supuse și prin gloria sa, și-a datorat decadența unui singur cusur: libertatea neîngrădită și permisivitatea adunărilor. Oameni nepricepuți la nimic, grosolani și neînvățați, se adunau în teatru, hotărâau războaie inutile, încredințau cîrmuirea unor zei răzvrățiți și-i alungau pe cetățenii care-și slujiseră cel mai bine patria.

Prin urmare, este vorba, pur și simplu, de a modula exprimarea opiniilor și hotărîrea, conferindu-le o ordine *ierarhică*. În fapt, adunările romane au o competență generală, îmbrățișînd toate aspectele vieții colective, însă care se exercită esențial în două sectoare: „recompense și pedepse”, cum spune Polybios, adică atribuirea sarcinilor publice, alegerea celei mai mari părți a magistraților și procesele criminale (pentru anumite delictе), pe de o parte; elaborarea de „reguli” și de „decizii” (adică, de fapt, votarea de „legi” și „plebiscite”), de cealaltă parte. Aceste norme și decizii pot acoperi aproape toate domeniile: drept public, drept privat,

diplomație, război și pace etc. În principiu, nimic (cu excepția obiceiului, revocabil) nu limitează competența și suveranitatea poporului. Nu există un „mediu rezervat” pentru magistrați sau pentru Senat. De fapt, pentru a modera această aparentă atotputernicie, guvernații romani au păstrat cu strășnicie organizarea comițială complexă și ierarhizată de la origini. Adunarea centuriată este mai timocratică decât cea a triburilor: celei dintâi îi vor fi rezervate alegerea magistraților superiori cu putere militară, legile privind războiul, pacea, tratatele și procesele cele mai însemnate. Celei de-a doua îi vor reveni alegerea celorlalți magistrați (inclusiv a tribunilor) și restul legislației și al proceselor. Cel puțin inițial și în linie de principiu: în fapt, această expunere prea schematică nu pune bine în lumină o însemnată evoluție istorică, prin care funcționarea comițiilor s-a modificat profund către sfârșitul epocii republicane și pe care o vom vedea ceva mai jos.

Prin urmare, acesta este cadrul în care cetățeanul roman exercită acea putere a opiniei și a voinței care ține de însăși natura sa și care, evident, îi oferă fiecărui individ un loc (și numai unul) într-o structură complexă și neegalitară. Trebuie să amintim însă și alte caracteristici esențiale ale sistemului comițial roman, care ne vor îngădui să înțelegem mai bine rolul concret al fiecăruia.

În primul rînd, oricît de universale le-ar fi competențele, adunările romane nu se reunesc niciodată plenar la intervale fixe, ci dimpotrivă, întotdeauna pe baza unei „ordini de zi” precise și a unei convocări ce poate fi făcută numai de un magistrat competent juridic pentru respectiva „ordine de zi”. Poporul nu e în măsură să se reunească autonom: alții trebuie să-l cheme. Se poate întîmpla (desigur, rareori) să nu fie convocat deloc. Dar, invers, nu trebuie să se creadă că feluriții magistrați îi pot supune orice, cînd vor și cum vor: există un „drept comițial” de origine sacră, ce reglementează, prin sedimentări succesive, recursul la popor. Acest drept determină prin urmare un calendar și, în parte, o distribuție spațială a comițiilor: aceste două elemente vor manifesta o puternică influență asupra procedurilor și, mai apoi, vor îngredi uzul și abuzul pe care anumiți magistrați le-ar putea face în acest sens. Pe scurt, poporul nu se poate reuni singur: depinde de zei, de tradiție, de obișnuință.

Poporul nu poate nici măcar să se exprime singur și liber. La Roma, cetățeanul simplu nu alege chestiunea pentru care este interpelat și, în plus, nu *deliberează*. Oricare ar fi adunarea – electorală, legislativă sau judiciară –, poporul, în „comițiile” sale, și cetățeanul, individual, nu fac decât să răspundă în mod binar (da sau nu) la o întrebare ce li se pune (*rogatio*). Același lucru se poate spune și despre alegeri. Astfel, cetățeanul simplu este lipsit, în principiu, nu numai de dreptul de inițiativă, ci și de dreptul de a participa la o dezbatere, de a interoga, de a discuta și de a amenda o propunere. Sigur, i se acordă un cuvînt, însă ca unui judecător sau unui martor mut, la sfârșitul unui proces, și în niște termeni care, pe cît se pare, îi îngădiesc mult libertatea.

În sfîrșit, această libertate îi este îngădită și, într-un anume sens, supravegheată prin înseși tehnicile de votare, cel puțin inițial. De fapt, acest vot binar, exprimat printr-un „da” sau printr-un „nu”, este, pînă la

sfrîșitul secolului al II-lea î.Cr., un vot oral, ce se desfășoară într-o manieră lungă și minuțioasă. Cetățenii sînt convocați în momentul votării, în cadrul unităților lor (trib, centurie), sînt puși să defileze – într-o ordine care inițial fusese, probabil, mai curînd ierarhică decît alfabetică – prin fața unui stat major de magistrați ai orașului, de funcționari ai acestor unități (curatori ai triburilor, centurioni ai centuriilor, „rogatori” etc.) și fiecare, sub privirile celorlalți, trebuie să răspundă verbal. Aparatul solemn al procedurii face din votul oral roman o ocazie în care controlul ierarhiei, ponderea ordinelor superioare și a autorităților constituite se manifestă plenar. Nu lipsesc cazurile în care aceste autorități repun în discuție o votare deja înfăptuită: de pildă în 167, cu prilejul votării triumfului lui Aemilius Paulus.

Acest sistem timocratic, grav și solemn, corespundea necesităților cetății rurale oligarhice și virtuoză de la origini. A funcționat el oare, în acest mod ideal, și în epoca de aur a civismului republican? N-aș băga mîna-n foc: Dionysios, Cicero și Titus Livius îl descriu mai mult ca pe un principiu decît ca pe o realitate.

Întrebarea pe care trebuie să ne-o punem privește însă adevărata sa anvergură, consecințele sale asupra existenței cetățeanului și, concomitent, profundele diferențieri pe care le implica. În primul rînd în mediul social: neegalitar în principiu, acesta nu-i privește și nu-i solicită în același fel pe toți cetățenii, ci, dimpotrivă, suscită și favorizează diferențe considerabile de comportament între bogați și săraci, cetățeni născuți din părinți liberi și libești, locuitori ai Urbei și locuitori din *ager*, cetățeni și provinciali și mai ales, cum se va vedea, între membrii „cu normă întreagă” ai „clasei politice” (candidați la onoruri) și ceilalți. Sistemul censitar (care afirmă unitatea corpului civic) prilejuiește în realitate, din necesitatea de împărțire a rolurilor, un soi de explozie a orașului. De aici evoluția și schimbările survenite în secolele al II-lea și I î.Cr., care au dus la dispariția sa aproape totală, dar care au provocat și o serie de proceduri substitutive, ca și o adevărată redistribuire a influenței și mizelor.

Primul lucru ce trebuie observat privește calendarul: putem încerca o evaluare a numărului și frecvenței obligațiilor pentru care prezența cetățenilor era necesară, în principiu, la Roma. E suficient să amintim, din cinci în cinci ani, necesitatea de a se prezenta pentru recensămînt: pînă la războiul social, astfel de operații au loc – în cazul majorității cetățenilor ce locuiesc în *ager Romanus* – chiar la Roma. Lungi și minuțioase, aceste proceduri se desfășoară în fiecare trib în parte și se prelungesc pe un interval de 18 luni (pesemne din cauza existenței a mii de declarații pe fiecare zi de lucru). O prezență coercitivă, obligatorie în principiu, sub amenințarea unor sancțiuni deosebit de aspre. Probabil că în această epocă unele colectivități bine organizate din *ager Romanus* (cele care alcătuiau municipii, ca și coloniile romane) desfășurau ele însele aceste operațiuni la fața locului, cu toate că trebuiau oricum să transmită la Roma, sub formă de documente, rezultatele parțiale. În orice caz, aceasta era procedura care li se aplica cetățenilor nelatini din Italia: avantaj practic prin care se evita deplasarea; inconveniente sau chiar sancțiuni, dacă trebuiau aplicate *formulae* provenite de la Roma. Dar, pînă în anul

89 î.Cr., majoritatea cetățenilor, dacă voiau să beneficieze de toate avantajele oferite de *census*, erau nevoiți să se deplaseze. Menționăm, tot cu titlu de exemplu, obligația de prezență la *dilectus*, câtă vreme acesta i-a reunit la Roma și pe viitorii recruți, adică cel puțin pînă în vremea lui Polybios (jumătatea secolului al II-lea). Prin definiție, acest apel privește numai clasa care poate fi mobilizată: o minoritate.

Ca atare, rămîn activitățile comițiale propriu-zise, „participarea” politică. Este vorba în primul rînd de alegeri. În fiecare an trebuie aleși cel puțin patruzeci de magistrați ordinari, plus douăzeci și patru de tribuni militari. Aceste operațiuni – primele în fața comițiilor centuriate, celelalte în fața comițiilor tribuite – sînt, de cele mai multe ori, lungi și complexe. Ele pot dura, pentru fiecare colegiu (consul, pretori, tribuni), mai mult de o zi. Cetățeanul nu votează cînd vrea, ci într-o ordine riguroasă, în interiorul propriei unități, atunci cînd e chemat. Apelul – nominal –, sever controlat, durează mult. Chiar dacă nu toți cei 300.000-400.000 de cetățeni din secolul al II-lea (sau din milionul de cetățeni din secolul I î.Cr.) votau, operațiunile erau interminabile și repetate: cel puțin zece zile în fiecare an.

Dar mai existau, desigur, votarea legilor și procesele comițiale. Aici nu există nici o regulă fixă, în afara procedurii și a termenelor ce trebuiau respectate în propunere și votare. Numărul ocaziilor depinde exclusiv de conjunctura politică: voința sau lipsa voinței de a se recurge la popor, activitatea legislativă a magistraților, conflicte între „partide” etc. Lacunele de documentare ne împiedică să trasăm un cadru precis al periodicității acestor operațiuni. Însă tendințele sînt foarte clare: începînd cu epoca Gracchilor, votarea legilor tribuniciene a devenit probabil instrumentul esențial al politicii, prin care acordul Senatului nu mai e necesar. Există, de bună seamă, cum se va vedea, o inflație de legi, de o importanță tot mai mare (politică, socială și economică). În cîțiva ani, putem identifica o duzină sau două. Dacă ținem seama că prezentarea unui proiect de lege – fapt adevărat și pentru alegeri, dar în mai mică măsură – presupune o procedură complexă, care se întinde pe durata a cel puțin 24 de zile (*trinundinum*) și în cursul căreia poporul este reunit de multe ori în adunări convocate (*contiones*), în fața cărora autorul proiectului își va susține propunerea și va cere sprijin; că adversarii săi au dreptul să procedeze așijderea; că în aceste adunări pregătitoare semioficiale afluența și entuziasmul cetățenilor sînt mult solicitate – reușim să înțelegem că acest fapt comportă, în principiu, un număr considerabil de ore și de zile de prezență: douăzeci, treizeci, iar uneori mult mai multe. Mai pe scurt, cetățeanul roman poate fi calificat pe bună dreptate, de anumite surse, ca *forensis*, *comitalis*, *contionalis* (sau *contionarius*). Un adevărat „full-time job”, cum s-a spus.

Desigur, în aceste condiții, trebuie să formulăm întrebarea principală: cine participa realmente la aceste activități electorale și politice? Nici o mărturie nu ne furnizează cifre sigure. De altfel, nu este sigur nici măcar că se ținea o contabilitate, dat fiind sistemul unităților de votare. Este sigur în schimb că participarea era, prin definiție, extrem de variabilă în funcție de împrejurări, dar și, pe termen lung, în funcție de schimbările

instituționale și politice. Ne poate furniza topografia anumite răspunsuri? Se știe că triburile puteau fi convocate în interiorul unui *pomerium*, cel mai adesea în For, în fața curiei sau altundeva, de pildă pe Capitoliu. Dimensiunile Forului nu sînt foarte mari, cum se știe. Știm însă că, la sfîrșitul secolului al II-lea, în momentul votării, era uneori complet ocupat de popor. Și mai știm că cei ce nu reușeau să-și găsească un loc ocupau, în toată zona din jur, acoperișuri și balcoane, cum s-a petrecut cel puțin o dată, în anul 124 î.Cr. La urma urmei, toate acestea nu ne spun nimic despre participarea normală, căci, după caz, se poate întîmpla ca poporul să fie chemat să voteze trib după trib, iar o incintă electorală nu foarte încăpătoare, dar folosită de 35 de ori succesiv, să fie suficientă. În mare, toți cetățenii bărbați adulți se puteau deplasa la comițiile tribute. Aceasta însemna, în secolul al II-lea, mai multe sute de mii de potențiali votanți și aproape un milion în secolul I. Pare improbabil ca – fie și presupunînd eșalonarea operațiunilor pe etape succesive – să fi fost atinse vreodată aceste cifre. Cel mult s-ar fi putut ajunge, la marile ocazii, la cîteva zeci de mii de votanți. Dar nu acest lucru contează. Sistemul celor 35 de triburi (număr fix, însă efective extrem de variabile) aduce, în principiu, un avantaj cert celor 31 de triburi „rustice”. În realitate, un avantaj dublu: ajunge ca foarte puțini rurali să se deplaseze pentru ca tribul lor, al cărui vot va conta tot ca o unitate, să fie reprezentat la Roma. Cîtă vreme populația Urbei era alcătuită din vechi cetățeni înscriși – de regulă – în cele patru triburi urbane și cîtă vreme *ager rusticus* nu era foarte departe de centru, ponderea acestor provinciali în votare a fost considerabilă. Dar, în cursul secolelor al II-lea și I, evoluția economică și politică a introdus prefaceri însemnate. Populația urbană a crescut datorită unui adevărat exod rural provenind din regiunile Italiei, unde se manifesta o concentrare a marilor proprietăți: provinciali fără pămînt, latini și aliați în căutarea cetățeniei au venit să se stabilească la Roma. Pe de altă parte, și libertii (în majoritate locuitori ai Urbei) constituiau un nucleu din ce în ce mai important al populației urbane: era imposibil ca ei să fie mereu înghesuiți în limitele celor patru triburi urbane. Pe scurt, la sfîrșitul secolului al II-lea î.Cr., locuitorii Romei erau înscriși din ce în ce mai mult în triburile „rustice”. Cîtă vreme originea și interesele lor rurale rămîneau puternice, această schimbare reprezenta o compensație la depărtarea geografică a teritoriului roman.

Totuși, cunoaștem din surse sigure că marile reforme politice de la sfîrșitul secolului al II-lea (legile agrare ale lui Tiberius și Caius Gracchus, legea lui Saturninus) au prilejuit răzvrătiri și răscoale tocmai în districtele rurale și, de asemenea, migrații electorale sporite către Roma, atît pentru *contiones*, cît și pentru votări. În secolul I î.Cr. situația se schimbă. După războiul social, înregistrarea noilor cetățeni în triburi (de cele mai multe ori rustice) a lărgit efectivele acestora: în consecință, votul individual a devenit mai puțin influent. Pe de altă parte, numărul locuitorilor Romei (provinciali dezrădăcinați, liberti, noi cetățeni) înscriși în aceleași triburi n-a făcut decît să crească. Încît, în comițiile tribute, unde predominau totuși triburile „rustice”, ponderea principală aparținea acum locuitorilor Romei („plebea urbană”). Ca atare, oamenii politici, activi și ambițioși,

care căutau doar succesul, aveau probabil mai puțină nevoie de a-și recruta ciraci în teritoriile extraurbane. Însă nu e sigur că plebea urbană era gata să urmeze pe orișicine. Totuși, este cert că această prevalență, oarecum mecanică, în adunarea triburilor – instrument privilegiat al triburilor – a modificat profund regulile nescrise ale jocului politic.

Dar, pe lângă toate acestea, subzista viguroasa contrapondere constituită de comițiile centuriate. Aici, cum spun Cicero și conservatorii luminați, „poporul adevărat” este „împărțit”, „ordonat”, ierarhizat, iar voturile sînt bine evaluate, nu doar numărate. Spectacolul comițiilor centuriate, în care sînt organizate „ordinele”, averile, vîrstele, sub semnul așa-numitei *gravitas*, se opune celui din adunările democratice ale cetățitor grecești, reunite în amfiteatru, unde, stînd așezați toți comod și laolaltă, domină „mulțimea”. În comițiile centuriate se dezbat probleme grave: alegerea consulilor, pretorilor și cenzorilor; procese de mare însemnătate ori legi ce pun în discuție statutul sau viața unui cetățean; votarea legilor privind războiul, pacea, diplomația (cel puțin pînă în secolul al II-lea). În aceste domenii, vîrsta, experiența dobîndită prin exercitarea funcției și averea (care îi face pe oameni prudenți) trebuie privilegiate. Iar adunarea celor 193 de centurii este în realitate foarte oligarhică. Bogații, senatorii, se distribuie în cele 70 de unități ale primei clase: cîte una de *iuniores* și una de *seniores* pentru fiecare dintre cele 35 de triburi. Cavalerii (bătrîni și tineri înainte de anul 123, apoi numai tineri) au 18 centurii. Nu deținem nici o mărturie despre efectivele acestor grupuri, cu excepția unuia: mai bine de jumătate dintre cetățeni (la acea vreme cam 175.000 de persoane) este concentrată în ultima centurie, alcătuită din *proletarii* și din *capite censi*, la care practic nu se apelează niciodată. Observăm deci cum diferitele migrații și modificările din populația urbană, de care am vorbit, nu au ajuns să modifice în mod sensibil caracterul oligarhic al comițiilor centuriate. În realitate, membrii triburilor rurale care locuiesc la Roma sînt, în esență, „proletarii” sau oameni de condiție modestă. Dacă însă o notabilitate (precum tatăl lui Cicero) ajunge să se stabilească la Roma, atunci glasul său își va avea greutatea sa, în primele centurii. Așa se explică – înainte și mai cu seamă după războiul social – faptul că vaste mișcări migratoare se înregistrează tocmai pentru a participa la comițiile centuriate: candidații reprezintă zonele cele mai îndepărtate, în special din bogata și fertilă Cisalpina. Sau – caz încă și mai tipic – se organizează adevărate „marșuri către Roma”, ca acela care a dus la votarea „legii pentru întoarcere” a lui Cicero, în anul 57 î.Cr.: puși în mișcare așa cum se cuvenea de către Pompeius și amicii acestuia, notabilii din colonii și municipii, după ce votaseră numeroase decrete, au devenit suficient de numeroși pentru a asigura triumful cauzei proprii la Roma. Putem spune cu siguranță „notabilii”, întrucît numai votul lor conta. Poate că, în unele cazuri, ei erau însoțiți de cetățeni mai modești, ce puteau fi utili în alte feluri, pentru a garanta numărul sau pentru a-și pune la dispoziție forța, la nevoie, în caz de încăierări. Dar, în ce privește votul, singurii care contau erau notabilii.

Comițiile centuriate se țineau pe Cîmpul lui Marte. Tot aici se țineau, la sfîrșitul Republicii, și comițiile (tribute) pentru magistrații inferiori,

edili și, eventual, tribuni (Varro, *Agricultura*, 3,2). Curios, aici spațiul era mai larg decât în For. Lîngă *Villa Publica* se ridicau incinte (*saepa*) care cuprindeau cele 35 de rînduri (cîte unul pentru fiecare trib) unde urmau să fie chemați cetățenii, în ordinea ierarhică a claselor. Pe cît se pare, în cazul comițiilor centuriate afluența putea fi scăzută. Totuși, în acest sediu, tocmai pentru comițiile centuriate s-au clădit – e adevărat, pe vremea lui Caesar și a lui Augustus – zidurile celui mai impunător edificiu cu scop electoral al Antichității: *Saepa Iulia*, un dreptunghi de 310 metri pe 120, înconjurat de porticuri, avînd săli la cele două extremități, adaptate în mod special pentru controlul alegătorilor și numărarea voturilor. S-a putut calcula că 70.000 de cetățeni puteau – simultan sau în cursul unei zile – să-și exercite aici dreptul (în această epocă, Italia număra cam un milion de alegători sau puțin mai mult). Printr-o amară ironie a evergetismului cezarian și augusteic, această construcție somptuoasă a fost realizată chiar în ajunul momentului cînd comițiile romane erau pe cale să devină o simplă formă de supraviețuire, la ceasul cînd Republica era pe punctul de a fi înlocuită de monarhie.

Înainte de a se ajunge aici și în pofida dificultăților și slăbiciunilor organizării comițiale, ar fi totuși o greșeală să credem în caracterul pur oligarhic, ritualic și formalist al „vieții electorale” romane. Într-un asemenea caz, nu s-ar explica importanța de care s-au bucurat, în istoria politică, reformele introduse și cele proiectate. Unele îngreădeau posibilitățile pe care le aveau doar Senatul sau magistratii – adesea mulțumită religiei – de a manipula sau controla adunările. Cîteodată, alte proiecte puneau în discuție însăși natura timocratică a sistemului: ele n-au avut succes, dar faptul că un bărbat precum Caius Gracchus s-a gîndit la ele este semnificativ. Multe au avut ca obiect repartitia, poate mai justă, a noilor cetățeni – libești și italici – pe triburi. Însă reformele cele mai importante au privit introducerea treptată, între anii 137 și 107 î.Cr., ca urmare a numeroaselor „legi tabelarii”, a votului scris (și deci secret) în diferite tipuri de instanțe: pentru legi, procese și alegeri. Această schimbare de tehnică (după caz, votantul alege o *tabella* pe care este deja înscrisă mențiunea *da* sau *nu*; sau, în cazul alegerilor, trebuie să scrie singur numele sau inițialele candidatului său) a avut întîi de toate consecințe în procedura de votare, în desfășurarea adunărilor și în pregătirea incintelor. Dar era în primul rînd menită, cu siguranță, să garanteze mai bine secretul și libertatea votului: însemna, desigur, o breșă în jocul influențelor clientelei, în care domina o oligarhie. În Antichitate, votul în sine – în ce privește alegerile – nu este neapărat o procedură democratică; dar faptul de a-i asigura cel puțin spontaneitatea și libertatea a fost considerat la Roma un lucru eminamente „popular”. Însotite de proceduri de control extrem de ingenioase și de minuțioase (pasarelele care duceau la urne, numărarea votanților prin jetoane individuale, supravegherea scrutinului etc.), legile tabelarii au înlesnit, dacă nu chiar au îndreptățit dezvoltarea legislației tribunicene, ce caracterizează politica romană între anii 133 și 40 î.Cr. Tocmai din acest punct de vedere, și nu din acela al recrutării personalului politic, trebuie să le cercetăm și să le evaluăm efectul. Desigur, oligarhia conservatoare le-a putut contesta,

unii lideri lipsiți de prejudecăți au putut căuta să le escamoteze, iar dictatorii militari au căutat să-și impună voința prin forță: oricum, votul roman a ieșit din aceste încercări moralizat și îmbunătățit. Iar în vremuri obișnuite, a fost protejat de presiunile cele mai amenințătoare.

Rămînea însă o altă amenințare, și mai primejdioasă: corupția. Foarte probabil, votul nu putea fi ferit de acest fenomen, dacă e să judecăm după înmulțirea (nesănătoasă, evident), în secolele al II-lea și I î.Cr., a legilor ce căutau să o combată (*leges de ambitu*). Într-un sistem în care se știa cu precizie dinainte unde vota fiecare și, mai mult sau mai puțin, ce grup putea fi decisiv, tentația de a cumpăra pur și simplu sufragiul era inevitabilă. De altfel, moralistii conservatori considerau o formă de corupție simplul fapt de a propune poporului sau plebei măsuri ce le-ar fi avantajat. Dar mai exista o corupție, mai brutală și mai reprobabilă: aceea care consta, pur și simplu, în cumpărarea (la un tarif fix și în bani lichizi) a votului unui anumit grup. Această practică s-a răspîndit în secolul I î.Cr.; o vedem operînd – de altfel fără succes – împotriva lui Cicero în anul 71 î.Cr., împotriva lui Cato în 52 și mai ales, la drept vorbind, în cazul alegerilor de consuli și pretori (centuriile primelor clase constituie țintele predilecte). Puternica structură asociativă a plebei și poporului – triburile, centuriile, asociațiile de cartier sau corporațiile (*collegia*) – înlesnea contactele, negocierile și împărțirea câștigului în toată această corupție. Punctul-limită a fost atins atunci cînd Augustus le-a asigurat pentru totdeauna o „rentă electorală” de 1.000 de sesterți tuturor membrilor celor două triburi ale sale, *Scaptia* și *Fabia*, nimeni după el nemai-îndrăznind să procedeze la fel (Suetonius, *Viața lui Augustus*, 40,2). Mărimea sumelor plătite în mod fățiș de candidații corupți și corupători pentru o alegere putea provoca uneori creșterea ratei dobînzii pe piața financiară. Aceste exemple – ce ni se revelează din „corespondența secretă” a unui avocat consular, Cicero – sînt, în mod evident, surprinzătoare și deplorabile. Ca și bacanalele din Directorat, ele par să dezvăluie decadența galopantă a unei oligarhii corupte și să îndreptățească „curățenia” executată de o dictatură regeneratoare. În ce-l privește, Caesar nu a făcut altceva decît să „recomande” cu *imperatoria brevitatis* candidații pe care îi alesese pentru diferitele triburi. Dar care au fost extensia reală și anvergura exactă a acestui flagel? Ne lipsește un studiu precis și obiectiv.

Dar poate că mai gravă decît corupția a fost, la sfîrșitul Republicii – între anii 101 și 19 î.Cr. – apariția violenței organizate. Sistemul comițial roman era în continuare prea rigid și prea net împărțit, chiar prea controlat, pentru a permite unei populații diversificate și exigente a unei cetăți gigantice, cum era Roma, să se exprime asupra tuturor mizelor posibile. Am văzut cum, pe marginea adunărilor în care se luau deciziile, se tolera un sistem mai amplu de reuniuni (*contiones*), unde cetățenii simpli, care nu aveau drept de cuvînt, ar fi putut cel puțin să se informeze și să-i audă pe magistrați sau pe senatori exprimîndu-se în dezbateri. În afară de aceste *contiones* (convocate, să observăm, tot de un magistrat) orice reunire a poporului, sau chiar a cîtorva cetățeni, chiar dacă nu era interzisă sau, cu atît mai puțin, reprimată, era considerată un început de revoltă.

Exemplele de *coetus*, mișcări de masă, tulburări, dacă nu de-a dreptul de răscoale, nu lipsesc totuși nici în secolele al III-lea și al II-lea î.Cr. Ele n-au fost încă suficient studiate. Ce rol aveau „notabili” din structurile corporatiste ale Urbei (triburi, cartiere, colegii)? Sau, dimpotrivă, feluritele categorii sociale și economice – „negustorii”, „vînzătorii de carne”, dar și „mînuitorii de bani” din For? Pentru a răspunde am avea nevoie de o analiză meticuloasă. Anumite împrejurări tradiționale ale vieții civice îngăduiau, de altfel, unele prilejuri de adunare, în care opinia publică – cu ajutorul interesat al liderilor sau al „partidelor” – și-a format obiceiul de a se manifesta zgomotos: triumfuri, funeralii ale personajelor de primă mărime, sărbători religioase și, mai ales, reprezentațiile teatrale care le însoțeau. La sfîrșitul Republicii, aceste împrejurări le ofereau liderilor politici – prin alegerea operelor ce urmau să fie reprezentate sau pur și simplu prin afișarea propriei prezențe – ocazia de a testa opinia publică sau de a o provoca. Marile procese criminale sau politice, cu procedura lor publică și teatrală, ofereau cam aceeași gamă de posibilități. După cum se vede, tocmai aceste circumstanțe marginale furnizau, într-o măsură mult mai mare decît rigidul ritual comițial, prilejul unei comunicări intermitente între „mase” și clasa politică. Ele permiteau răspîndirea mesajelor și, în cele din urmă, creau la marginile cetății oligarhice un soi de democrație substitutivă. Totuși, și în acest caz, eventualele avantaje ale unor astfel de contacte au fost, la sfîrșitul Republicii, foarte curînd anulate din cauza abuzurilor generate de violență. Prima mărturie formală privind intimidarea și folosirea forței (ciomăgeala) în adunări datează din anul 103 î.Cr., cînd veteranii lui Marius au pus să fie votată, fără prea multă tevdură, *lex Appuleia*. Din anul 88 î.Cr. a început epoca războaielor civile (menită să se prelungească pe mai bine de jumătate de veac). Acestea au opus, în Urbe, în Italia și apoi în întregul Imperiu, armate de cetățeni, înrolați regulat, pentru a regla socotelile generalilor lor și pentru a decide asupra puterii supreme. Nu vom examina aici această chestiune, cu toate că ea a condus la o rată de mobilizare deosebit de ridicată (în anii 49, 43 și 32 î.Cr.), la un număr incredibil de mare de morți violente și de proscrieri, la transferuri brutale de proprietate și, în cele din urmă, la tulburări sociale aproape revoluționare: cetățenii disciplinați și pioși din epoca războiului lui Hannibal deveniseră, dacă ne bizuim și pe spusele martorilor, lupi unii față de ceilalți. Acest fapt a fost suficient pentru a umili o generație și pentru a implica libertatea în chiar reprobarea luptelor civile: era nevoie de un stăpîn.

În sfîrșit, aș dori să vorbesc despre un fenomen și mai important: influența pe care aceste conflicte armate de tip militar au exercitat-o, vreme de o jumătate de veac, asupra desfășurării vieții politice romane, anume apariția și dezvoltarea acelor *partes* (pe care noi le traducem greșit prin „partide”) organizate, mai mult sau mai puțin, după un model paramilitar. Loviturile de stat sau acțiunile armate eșuate ale lui Lepidus în anul 78, Catilina în 66, Caelius și Milo în 47 arată că în acea epocă existau bărbați care vedeau în acțiunea politică o simplă fază pregătitoare a războiului civil. Pentru anumite facțiuni – a lui Catilina între anii 66 și 63 î.Cr., a lui Clodius între 58 și 52 – sîntem destul de bine informați

cu privire la componentele și organizarea lor. Unii, precum Catilina, urmăreau mai cu seamă anumite grupuri sociale bine definite – de pildă, negustorii sau veteranii împrăștiți cu terenuri, dar ruinați. Dimpotrivă, Clodius, zece ani mai târziu, se baza mult mai mult, se pare, pe plebea urbană: în favoarea acesteia, după cum vom vedea, el a propus și a izbutit să impună – vreme de mai bine de cinci secole – o prevedere de extremă însemnătate, gratuitatea „grîului public”. Dar „susținerea maselor” nu mai era suficientă: era nevoie de brațe. Ca atare, aceste facțiuni au utilizat trupe bine ierarhizate (*copiae, operae*), al căror nucleu se compunea din gladiatori devotați pînă la moarte, împreună cu sclavi sau cu liberi înregimentați (*decuriati*), proveniți din Urbe, iar de multe ori și din zone mai puțin civilizate ale Italiei. Cu ajutorul lor se disputau dominația străzii, ziua și noaptea, intervențiile violente în *contiones* sau în adunările în care se vota. Evident, ne găsim deja în fața unei simple caricaturi a unui popor...

Prin urmare, aceasta era cu adevărat pervertirea extremă a sistemului. Totuși, nu înseamnă că acesta nu funcționase corect pentru o bucată de vreme destul de îndelungată. Într-adevăr, se cuvine să ne întrebăm de îndată, după ce am descris *formele* pe care le-a îmbrăcat, care a fost conținutul său real, cu alte cuvinte care erau mizele reale pe care le permitea. Ceea ce ni se înfățișează cu o mai mare pregnanță – probabil, greșind – este, bineînțeles, reglarea rivalităților dintre indivizi sau grupuri în interiorul clasei politice, recrutarea guvernanților și alegerile pentru magistraturi. Din rațiuni atît sociale, cît și politice, toate acestea reprezentau, cu siguranță, o dată esențială de care depindeau menținerea statutului familiilor și succesul clientelelor. Este însă exagerat să se susțină, cum fac unii (printre care, de pildă, Tacitus), că în acest caz era vorba exclusiv de dispute de prestigiu sau de putere „pentru putere”, cu unicul scop de a determina cine era primul, la orice nivel: altfel spus, un joc în sine. De-a lungul întregii istorii a Republicii, constatăm, dimpotrivă, că de multe ori (sigur, nu întotdeauna) în spatele alegerii unor oameni se conturează o alegere politică, mai cu seamă în materie militară sau imperială. Întrucît cetatea antică, chiar oligarhică fiind, cum este Roma, reprezintă locul menit dezbaterii publice, proiectele unora și ale celorlalți cu greu puteau rămîne ascunse. Cetățenii, inclusiv cei de rang, nu puteau ignora bătaia propriilor opțiuni. Este cazul, de pildă, al strategiei și tacticii ce trebuiau adoptate împotriva lui Hannibal între anii 218 și 216, așa cum dovedesc mai multe episoade bine cunoscute. Mai este cazul declarării celui de-al doilea și a celui de-al treilea război macedonic. Chiar și în epoca, oricum foarte zbuciumată, a „primului triumvirat” (60-55 î.Cr.), „distribuția puterii”, care sare evident în ochi, între Pompeius, Crassus și Caesar este însoțită de o acțiune sistematică de cucerire, atît către răsărit, cît și către apus, acțiune care angaja interese diferite și considerabile și care reprezenta, prin urmare, probabil adevărata miză: ne revine nouă misiunea, dacă aceasta este cu putință, de a descifra o viață politică romană cam prea simplificată de istorici.

În orice caz, există un domeniu în care cetățeanul era direct implicat, la nivel existențial, în deciziile ce i se supuneau (ceea ce ne face oarecum

să ne gîndim că el le solicita sau le sugera mai spontan decît s-ar putea crede). Ne referim la tot ceea ce era desemnat cu numele de *commoda*, „avantajele materiale”, pe care conservatorii le opuneau adesea așa-numitei *utilitas publica*. Ele constituie esențialul a ceea ce Cicero califică, o dată sau de două ori, ca „program” (așa zicînd) al acelor *populares*. În latină, termenul *popularis* îl desemnează atît pe „cel ce iubește poporul”, cît și pe „cel ce este iubit de popor”; mai curînd decît un program sau o politică, el indică un comportament. Cu toate acestea, poporul era deosebit de sensibil și atent la modul cum erau puse anumite chestiuni: în fond, e natural să fie așa. Există cel puțin trei sau patru, care constituie tot atîtea motive de fond ale politicii romane. Ele se concentrează în principal între anii 133 și 44 î.Cr.: legea agrară, în primul rînd; apoi, *lex frumentaria*, adică distribuirea, întîi la un preț redus, iar apoi gratis, a unei rații minime de 40 de litri de grîu pe lună; suprimarea sau suspendarea impozitelor (cum s-a întîmplat în anii 167 și în 60 î.Cr.); legile asupra debitelor, altfel spus asupra ratei dobînzilor. Printre aceste „beneficii” să mai numărăm garanțiile de libertate, precum legile tabelarii. Știm deja despre ce este vorba și este inutil să repetăm. Aș dori să insist însă asupra unui aspect aproape necesar (și de multe ori greșit înțeles) al acestor prevederi felurite. În primul rînd, însemnătatea lor demografică și financiară. „Bunăstarea” cetățenilor (țărani în mizerie, „proletarii”, foștii soldați cărora diferitele legi agrare încercau să le redea terenuri) nu constituia doar un scop în sine: justificarea sa ultimă, nu numai sub Republică, ci și sub Imperiu, a fost aceea de a-i „reda pe cetățeni cetății”, de a crește viitori soldați, prin urmare de a restabili, pe o bază censitară, acel echilibru ideal pe care dezvoltarea excesivă a cetății și proletarizarea îl compromiseseră. Legile frumentare, care costau foarte scump (o cincime din veniturile statului în anul 58 î.Cr., pentru a distribui gratuit grîul către cei 250.000 sau 300.000 care aveau dreptul), reprezentau și ele ultima consecință logică a principiilor sistemului. Într-adevăr, s-a văzut cum acesta din urmă, încă de la început, tindea să ușureze pe cît posibil obligațiile militare și fiscale ale celor mai puțin avuți. Dar aceste obligații nu erau nici necesare, nici fixe: depindeau numai de necesitate. Dacă cetatea, prin succesele sale externe, găsea altundeva (în prăzile de război, apoi în exploatarea „provinciilor”) resurse suficiente, de ce să-i împovăreze în continuare pe cetățeni, fie că erau bogați sau săraci? Dacă resursele sporeau, de ce să nu le utilizeze tocmai în folosul cetățenilor? Nimeni, conservator sau ba, nu respingea această idee. Divergențele începeau cu privire la modul de a obține acest rezultat. Cu toții erau de acord asupra umplerii Tezaurului. Cetățenii săraci și căpeteniile lor *populares* propuneau utilizarea unei părți în vederea procurării unor avantaje individuale concrete pentru cei ce duceau lipsă: terenuri, grîne (curînd, sub Caesar și sub Imperiu, împărțiri și de bani, ceea ce, în fond, nu era decît o adaptare a celui *misthos* din cetățile grecești democratice). Cine nu vede legătura logică dintre suspendarea *tributum*-ului din 167 și *lex frumentaria* din 123? Se spunea: „Este drept ca un popor învingător să trăiască din cîștigul tezaurului său” (Florus).

De altfel, același tip de reacție, structurată în mod necesar, se produce în legătură cu armata. Cum era și just, pînă prin penultimul deceniu al

secolului al II-lea î.Cr., coercitivul și inexorabilul *dilectus* apăsase greu asupra primelor clase censitate. Acestea plătiseră un drastic tribut de sînge, împotriva lui Hannibal sau a spaniolilor. Probabil că în cursul celui de-al doilea secol barajul censitar a trebuit să scadă puternic. La sfîrșitul secolului al II-lea și în secolul I, a început (prin Marius, în anul 106) să se accepte recrutarea „proletarilor”, adică a țăranilor săraci. Dintr-o dată, numărul de voluntari a fost suficient pentru a garanta, în fiecare an, „recrutarea integrativă” necesară (*supplementum*). Prin urmare, iată-i și pe proletari supuși tributului de sînge. Aceasta este perioada în care, mulțumită legilor tabelarii, vedem cum influența lor în comițiile tribune se întărește; și, mulțumită legilor frumentare și agrare, existența lor este asigurată, iar statutul lor civic este reevaluat. Desigur, analiza ar trebui nuanțată: în acest joc, nu aceleași categorii au pierdut și au cîștigat, aceasta constituind, de altfel, una dintre cauzele răsturnării finale. Dar acest mare joc de cîștiguri și de pierderi nu se desfășura nici spontan și nici în secret. Mecanismele pe care tocmai le-am descris rezultă dintr-o serie de decizii extrem de precise, bine definite (legi sau *senatusconsulta*), datate, numite într-un anumit fel și identificabile. Cum știm, ele au fost concepute, discutate, propuse și dezbătute în mod public. Scopurile și consecințele lor erau clare. Și, la urma urmei, ele au depins de un vot, de o majoritate. Nici în acest caz, viața publică romană nu este un „teatru de umbre”. Cetățeanul roman, chiar cel din secolul I î.Cr., din perioada războaielor civile, nu este doar o bestie feroce sau o marionetă interesată, gata să vîndă un vot, din care nu vede decît cîștigul, spectator corupt al „disputelor celor mari”. Sigur, el se gîndea – de ce nu? – la propriile interese, însă orizontul acestora depășea întotdeauna cu mult profitul rezultat din corupție. Numai după douăzeci de ani de războaie civile sîngeroase, către sfîrșitul triumviratului, spiritul public pare să dispară pentru totdeauna, iar pentru *cives*, ca să reluăm cuvintele lui Horatius, „Banu-i prima țintă-n viață./ Vine după el virtutea!” (*Epistole*, 1, 1, 53-54)¹. Desigur, atîtea masacre ofereau oarece circumstanțe atenuante.

Clasa politică. Pînă aici am vorbit, îndepărtîndu-mă pe cît posibil de o imagine idealizată, despre cetățean sau despre cetățeni. Am lăsat deoparte ceea ce s-ar putea numi „clasa politică”. De fapt, ar fi posibil sau necesar și un alt portret: cel al „omului politic” roman, diversificat la rîndul său, se înțelege, în funcție de vremuri, de ierarhiile puterii și de succes. Rațiuni ținînd de spațiu mă împiedică s-o fac. De altfel, o astfel de strădanie ar putea fi considerată inutilă, întrucît literatura antică ajunsă pînă la noi pare să fi fost sedusă de numeroasele și felurile tipologii ce s-au succedat de-a lungul timpului, pe care subiectul le propunea, iar mărturiile sînt multe și sigure. Mai întîi, la Titus Livius și Plutarh, îi avem pe eroii mai mult sau mai puțin legendari de pe vremea adevăratei Republici: personaje ca Fabricius, cu „sufletul lor mare” (Rousseau), Cincinnatus și plugul său, Manlius și neclintitele sale *imperia*. Mai tîrziu, neînfricații generali (precum Fabius *Cunctator*),

1. Horatius, *Opera Omnia*, vol. II, trad. rom. Lelia Teodosiu, Univers, București, 1980, p. 181 (n.t.).

oamenii noi, cu însușiri uluitoare, dar și cu eșecuri financiare, de tipul lui Cicero, căpeteniile militare ce-și disputau înțîietatea. Și mai târziu, extraordinara *Viață lui Atticus* de Nepos, un soi de negativ al tipicului senator ambițios; galeria oamenilor de la curte, din care se distinge câte un erou sau câte un înțelept, la Tacitus; și, la limită, monștrii deviați de puterea supremă, la Suetonius. Toate acestea sînt, desigur, prea școlărești pentru a fi cu adevărat de folos. Poate că mai concrete sînt puținele opere filosofice, etice sau didactice care, în diferitele epoci, schițează portretul ideal, morala ori – lucru și mai vrednic de luat în seamă – cunoștințele (sau tipul de cultură) considerate a fi proprii sau de dorit pentru cei ce trebuiau să guverneze, de aproape ori de departe, Republica sau Imperiul: *Despre îndatoriri* și *Despre orator* (sau unele pasaje foarte rafinate din *În apărarea lui Murena*, *În apărarea lui Sestius*, *În apărarea lui Rabirius*, dar și din *Despre republică*) ale lui Cicero; unele pagini din Sallustius, Velleius, Valerius Maximus, Seneca și, din nou, Tacitus. Au fost oare aceste mărturii (care uneori ni se înfățișează mascate) sondate pînă la capăt? Incidenta, la diferitele niveluri ale puterii și în diferitele epoci, a conformismului social, educației și interesului ar trebui studiată în toate mărturiile accesibile (inclusiv imaginea ostentativă și, cu siguranță, interesată furnizată de epigrafie). Desigur, nu e aici locul cel mai potrivit. Aș dori în schimb, pentru a încheia și mărginindu-mă la epoca republicană, să amintesc cîteva date uneori acoperite de uitare. Întîi și-ntîi, cuvintele. În latină nu există nici un termen care să desemneze „omul politic”, în afară de același cuvînt (în nuditatea sa) care îl denumește și pe cetățean, *civis*. „Omul politic” ideal e acel *civis* care este *bonus* sau *optimus*. Ajunși aici, ne-am putea imagina o democrație ideală. Trebuie totuși să ne dăm seama că Roma e un oraș censitar unde, la fel cum nu toți cetățenii erau admiși în legiuni ori în centuriile cele mai influente din interiorul comițiilor, tot astfel nu toți puteau fi admiși în funcțiile publice. După anularea patriciatului în secolele al IV-lea și al III-lea î.Cr., pentru plebei nu a mai existat o incapacitate legată de naștere (care s-a menținut pentru liberti). Au existat în schimb (lucru adeseori uitat) niște exigențe censitare. În realitate, pentru a aspira la onoruri, a căror primă treaptă o constituie de fapt gradul de tribun militar, trebuia să poți sluji în cavalerie, deci să posezi censul ecvestru și calificările de onorabilitate (naștere din părinți liberi, *ingenuitas*) aferente. Apoi, trebuia – cel puțin pînă la începutul secolului I – să fi efectuat cu adevărat anii de serviciu militar (această condiție pare să se atenueze în jurul anului 75 î.Cr.; însă o experiență pe cîmpurile militare, oricît de scurtă, rămîne indispensabilă, cum se întîmplă în cazul funcțiilor municipale). În schimb, sub Republică, ereditatea (adică faptul de a avea un tată deja senator sau magistrat) nu este impusă printr-o lege sau printr-o regulă; ea reprezintă totuși practica predominantă. „Oamenii noi”, fii de notabilități, simpli cavaleri, au dreptul recunoscut de a aspira la onoruri și, de asemenea, după pilda lui Marius ori a lui Cicero, la primele locuri. Dacă, apoi, acest drum este lesne de parcurs, asta e altă poveste. Sub Augustus însă, accesul la onoruri se încheie: în principiu, acesta va fi rezervat fiilor de senatori. Totuși, să nu credem într-o schimbare radicală: o șansă de „promovare” politică și

socială, aproape echivalentă, se păstrează pentru ordinul ecvestru sau chiar, în mod excepțional, pentru celelalte categorii. Doar că această promovare nu mai depinde, ca în timpul Republicii, exclusiv de votul comițiilor: acum ea este supusă controlului și voinței principelui, care, prin două proceduri diferite, acordarea laticlavei și *adlectio*, controlează personal ceea ce înainte constituia un „beneficiu” al poporului.

Un al doilea fapt ce nu trebuie uitat: „politica” – s-o definim, deocamdată, ca fiind accesul la magistraturi (ceea ce reprezintă sensul precis al unor expresii latine precum *rem publicam capessere, ad rem publicam adire* etc.) – nu reprezintă numai o carieră: ea este în același timp generatoare de statut, adică determină nu numai influența și puterea, ci și, așa zicând, „demnitatea”, precedentele ierarhice oficiale, cadrul juridic al condițiilor sociale. Pe scurt, ea modelează și organizează, într-o foarte mare măsură, viața socială. Statutul de senator (începînd cu Augustus există în mod oficial un *ordo senatorius* care îi grupează pe toți *agnati*) nu presupune doar monopolul deliberării și al funcțiilor „politice”; el mai cuprinde și „însemne exterioare”, privilegii de precedență, dar, în același mod, și avantaje deosebite în domeniul dreptului privat (matrimoniale sau testamentare) sau penal. Desigur, în societatea romană se pot descoperi, de asemenea, alte diviziuni și alte structurări în afara acestei organizări a statutelor juridice și a „ordinelor”: economia, averea, stirpea sau legăturile de rudenie își aveau rolul lor. Însă nimic nu este mai constant, mai constrîngător – și, mai ales, atît de oficial – ca această ierarhizare politică a societății, care, în toate protocoalele, așază consularul deasupra pretoriului, stabilind între familiile *establishment*-ului, în funcție de numărul înaintașilor celebratori de triumfuri sau de rang cenzorial, toate gradele, meticolos calculate, de „noblețe” sau de „nenoblețe”. În orice caz, acesta este „modelul” pe care dreptul, educația (și, în curînd, împărații), dar și elocvența vor tinde să-l impună: determinînd statutul și, ca atare „demnitatea”, „politica” tinde să domine socialul. Că realitatea socială ar fi fost diferită, chiar în sînul familiilor senatorilor; că ar fi existat (cum s-a susținut recent) revolte împotriva acestor constrîngeri, evadări către sferele „hrematisticii”, finanțelor și industriei, se prea poate; că ele erau mascate și că duceau la excluderea din memoria colectivă a celor ce le întreprindeau rămîne deosebit de semnificativ.

Ținînd cont de aceste trei date fundamentale și cvasipermanente (calificări censitare, obligativitatea serviciului militar, determinarea statutului social prin intermediul onorurilor politice), ar trebui să mergem mai departe și să încercăm să schițăm condiția existențială a omului politic roman în multe dintre aspectele sale, ca și caracteristicile impuse de aceasta. Caracterul restrictiv al recrutării face din el, de bună seamă, tipul însuși al „omului oligarhic”. Trebuie să adăugăm că, foarte curînd, în societatea romană, hotărît patriarhală și în care se pune preț pe bătrînețea omului și pe vechimea obiceiului, faptul de a avea strămoși (a se citi: strămoși foști „oameni politici”) creează o premisă favorabilă: ereditatea de fapt (și cea de drept, în cazul patriciatului) este deci hotărîtoare. Dar, contrar celor ce se petrec în nobilimea modernă, ea nu

este niciodată suficientă pentru garantarea menținerii statutului : pentru aceasta este nevoie, la fiecare generație, de investirea sau „ungerea” prin votul popular.

Nu putem uita în nici un caz că așa-numitele *honores* nu sînt nici pe viață, nici dobîndite în prealabil. Există cazuri și epoci cînd poporul se înclină în fața icoanelor, dar el este întotdeauna liber să-și manifeste refuzul sau nestatornicia. Faptul nu creează dreptul. Pe scurt, aceste *honores*, aceste titluri, aceste ranguri – chiar dacă faptul este fals din punct de vedere istoric – nu sînt niște daruri gratuite : ele sînt simple funcții reclamate de *res publica*. Unii – începînd cu sfîrșitul secolului al II-lea – vor ajunge chiar să susțină că ele nu sînt decît niște beneficii ale poporului, care le acordă, și că cei ce le primesc sînt, ca atare, într-un fel „în serviciul” (termenul este folosit efectiv, și nu doar de către „democratici”) nu atît al unui interes colectiv abstract, cît al voințelor concrete ale cetățenilor. La limită, un vot ar putea chiar destitui un magistrat ales, ceea ce s-a petrecut (chiar dacă rareori) după anul 133 î.Cr.

Faptul că, în cele din urmă, aproape totul depinde de sufragiile poporului are, oricum, o consecință notabilă (ca în majoritatea cetăților) : chiar dacă uneori decizia este obținută prin unele comportamente de tip pur ritualic, ea implică adesea (inclusiv pentru opțiunile de personal, pentru alegeri) o adevărată dezbatere. Așadar, un limbaj comun, o gamă vastă de argumente și de tehnici de persuadare. De aici decurge în primul rînd rolul elocvenței, nu ca tehnică de fascinare, ci ca artă de a convinge – cel puțin în linii mari. Ceea ce presupune cunoașterea și recunoașterea celuilalt. Asemenea principii – a căror teorie ideală (și reciprocă, atît pentru popor, cît și pentru omul politic) va fi exprimată, după pilda grecilor, de către Cicero, în secolul I î.Cr. – vor sfîrși prin a transforma arta oratorică în creuzetul și sinteza tuturor virtuților publice. Desigur, în orice moment, i se alătură și alte forme de dialog cu cetățenii : recurgerea brutală la autoritate, viclenia sau intimidarea, calomnia, pamfletul, invectiva : într-un vîrtej din ce în ce mai rapid, rotindu-se către prăpastia războaielor civile, politica romană tîrăște cu sine laolaltă binele și răul, elocvența lui Tiberius Gracchus (sau a lui Cicero, sau a lui Cato), banii lui Verres, provocările mîrșave ale lui Vettius, invectivele lui Clodius, calomniile sfruntate ale lui pseudo-Brutus, denunțurile anonime, mărturiile false și înaltul curaj al lui Pompeius. Însă toate acestea sînt reprezentate ca pe o mare scenă, și totul sau aproape totul este aici public. Taina și tăcerea vor veni numai o dată cu Imperiul.

Vorbe, fără nici o îndoială. Însă aceste vorbe nu alcătuiau un joc în sine. Această Republică, în același timp conformistă și turbulentă, putea inspira devoțiunea și sacrificiul. O altă problemă este să aflăm cum garanta sistemul politic un minim de competență pentru feluritele activități pe care le presupunea : militare, financiare, diplomatice și juridice. Conținutul învățămîntului și culturii din Antichitate nu privea nemijlocit aceste chestiuni. Modul de organizare a așa-numitului *cursus honorum* asigura cu înțelepciune o ucenicie treptată, impunînd condiții de vîrstă și o ordine fixă a magistraturilor : astfel, experiența ținea locul unei formări teoretice, aproape inexistente. Dar această potențială gerontocrație purta

cu sine și antidotul: tribunatul plebei, de multe ori deschis unor tineri (nobili sau nu), reprezintă eliberarea acțiunii, un soi de „magistratură a răzvrătirii”. Monopolul inițiativei legislative îi aparținea aproape în întregime: un mod probabil mai exaltant, dar și mai riscant, de a-și atrage atenția și favoarea poporului, în probleme ca, de pildă, îndoparea acestuia cu jocuri și spectacole de-a lungul unei edilități fastuoase. Ținând seama de toate aspectele, o astfel de oligarhie prezintă doar două competențe bine consolidate: știința militară (care la Roma, conform lui Polybios, este numai disciplină și sîrg) și dreptul, drept civil în primul rînd, mare școală de acțiune și de gîndire. Nu pledoaria, meseria avocatului – care va apărea mai tîrziu, în secolul I î.Cr., sub Imperiu –, ci știința jurisconsultului, care nu se ocupă atît de fapte, cît de soluția de drept; care își oferă cu generozitate ale sale *responsa* clienților, amici sau oameni de care sînt legați prin diferite obligații, cu „autoritatea” conferită atît de funcție, cît și de știință sau de logică. Și care, prin aceste proceduri – fapt notabil – constituie, puțin cîte puțin, practica juridică, contribuind, nici mai mult, nici mai puțin, la construirea dreptului. Bun soldat (și-a început cariera învățînd să se supună), bun ofițer, bun general, „omul politic” roman este în același timp acel om cu judecata luminată, înconjurat de sfătuitori, de clienți (și elevi!), care, prin știința, bunul-simț și moralitatea sa (*vir bonus*), exprimă și dreptul, îl luminează pe pretor, contribuind astfel la salvarea patriei, acordîndu-i fiecăruia, pe cît posibil, „ceea ce i se cuvine”. Desigur, mai tîrziu toate acestea se vor amesteca cu elocvența judiciară, arta de a-i emoționa pe jurați – și pe spectatori –, de a manipula martorii, de a convinge cu orice preț; pe scurt, de a pune în scenă marele spectacol constituit de un proces penal roman. Transferîndu-se în For, în aceleași spații și cu aceiași actori, acest joc se apropie foarte mult de politică. Pe care o imită, de bună seamă, cu bune și cu rele.

Curios, în cazul acestor filiere concrete de formare și selectare a guvernanților, sîntem frapați de aparenta absență a tot ceea ce privește tocmai administrația și finanțele. Asupra celui din urmă aspect, ignoranța unora dintre cei responsabili era notorie. Explicația este relativ simplă. În primul rînd, exista o ruptură destul de netă între magistrații răspunzători și administrația propriu-zisă (de pildă, aceea a Tezaurului), lăsată în seama unor scribi profesioniști, organizați într-un „ordin corporativ”, cu o recrutare uneori dubioasă, stăpînii de fapt ai operațiunilor. De asemenea, administrația fiscală nu exista, încredințată cum era, sub formă de „concesionare generală”, unor companii private de perceptori, care primeau antrepriza de la stat: în principiu, senatorii și magistrații erau riguros excluși. De aici concentrarea acestora în mîinile cavalerilor, oameni bogați, dar, tocmai, nesenatori. Este sigur că au existat contacte (și traficuri) clandestine între cele două grupuri: totuși, legea, aplicată uneori, se opunea. De aici, pe cît se pare, inutilitatea competenței financiare ca o calificare necesară pentru funcțiile înalte. Dar acest inconvenient nu era îngrijorător. În societatea romană, orice personaj „mare” este practic înconjurat de un vast stat major privat, alcătuit din sclavi, liberti, clienți, a căror educație specializată este destinată exclusiv slujirii stăpînului: „Puțina pricepere a unuia era compensată de priceperea

altuia". Ceea ce principele va realiza în continuare pentru folosul său exclusiv exista deja în embrion, în mai multe exemplare, în Republica muribundă. De altfel – ultimul aspect pe care-l voi pomeni –, oricît de mari ar fi fost la Roma responsabilitățile magistraților, în cele din urmă controlul colectiv al Senatului se dovedea hotărîtor: memoria colectivă a grupului, vigilența bătrînilor sau a adversarilor obligau la perfecționarea competenței sau îi țineau locul. Una peste alta, presiunea socială și coeziunea grupurilor în raport cu tradiția consolidau această Republică rustică și militară, a cărei ascensiune irezistibilă a trezit admirația lui Polybios.

Pe de altă parte, viața politică romană nu însemna numai repaus. Încă de la bun început, se risca mereu cîte ceva. În primul rînd, viața: magistrații și senatorii vîrstnici erau, înainte de toate, ofițeri și generali. Războiul antic nu cruță căpeteniile: 170 de senatori (din 300) muriseră deja în 216, după trei ani de război împotriva lui Hannibal. Dar a venit și vremea cînd oamenii politici romani și-au riscat viața în lupte interne și, foarte curînd, în războaie civile. Începînd din 149 și mai ales din 123, marile procese penale au devenit un element esențial al conflictelor: de regulă, acestea punctează carierele, distrugîndu-le adesea, prețul fiind plătit prin moartea civilă sau prin moartea propriu-zisă. Nu este cazul să examinăm aici cauzele acestei spirale de risc: notăm, desigur, că ea culminează, în războaiele civile, cu morții de pe cîmpurile de luptă, cu masacrele sau reglările de conturi, în sfîrșit, cu „proscrierile”, care îl scoteau pe individ în afara legii fără judecată ori drept de apel. Chiar dacă cifrele victimelor transmise de izvoarele de care dispunem sînt exagerate (40 de senatori în anul 81 și 300 în 43), ele reprezintă o proporție remarcabilă în sînul a ceea ce ar trebui să se numească, pe bună dreptate, „clasa politică”. Cu mult înainte de aceste episoade sîngeroase, sporirea pericolelor (avem mărturii sigure) fusese percepută, în unele cazuri, cu multă luciditate: de aici, în cazul fiilor de senatori sau al multor cavaleri, respingerea ambițiilor personale și refugiul în *otium*. Poate că literatura sau afacerile au avut de cîștigat. Însă Republica a sucombat.

Referințe bibliografice

- P.A. Brunt, *Italian Manpower 225 B.C. – A.D. 14*, ed. a III-a, Oxford, 1987.
 Idem, *The Fall of the Roman Republic and Related Essays*, Oxford, 1988.
 B. Cohen, „La notion d'«ordo»”, în *Bul. Ass. G. Budé*, 1975, pp. 259-282.
 J.-L. Ferrary, „Le idee politiche a Roma nell'epoca repubblicana”, în L. Firpo (coord.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, I, Torino, 1982, pp. 732-804.
 E. Gabba, *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Firenze, 1973.
 E. Gruen, *Roman Politics and the Criminal Courts*, Harvard, 1968.
 J. Harman, *L'Armée et le soldat à Rome de 107 à 50 avant n.è.*, Paris, 1967.
 F. Hinard, *Les proscriptions de la Rome républicaine*, Roma, 1985.
 Idem (coord.), *Dictatures* (în colaborare cu P. Catalano, J.C. Cheynet, J.L. Ferrary, L. Labruna, G. Meloni și C. Nicolet), Paris, 1988.
 C. Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, 1989, ed. a III-a (trad. it. a primei ediții, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*, Roma, 1980).
 Idem, *Les structures de l'Italie romaine*, col. „Nouvelle Clio”, Paris, 1979, ed. a III-a.
 Idem, *Tributum*, Bonn, 1976.

- Idem*, „Les classes dirigeantes romaines sous la République”, în *Annales ESC*, 1977, pp. 726-754.
- Idem* (coord.), *Demokratia et Aristokratia. A propos de Caius Gracchus* (în colaborare cu P. Botteri. J.-M. David, J.-L. Ferrary și M. Raskolnikoff), Paris, 1983.
- Idem* (coord.), *Des ordres à Rome* (în colaborare cu M. Bonnefond, A. Chastagnol, B. Cohen, S. Demougin, J. Scheid și C. Virlouvet), Paris, 1984.
- A.N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford, 1973, ed. a II-a.
- R. Syme, *The Roman Revolution*, Oxford, 1939 (trad. it., *La rivoluzione romana*, Torino, 1962).
- L. Ross Taylor, *Party Politics in the Age of Caesar*, Berkeley, 1949.
- P. Veyne, *Le Pain et le Cirque*, Paris, 1976 (trad. it., Bologna, 1984).
- C. Virlouvet, *Famines et émeutes à Rome des origines de la République à la mort de Néron*, Roma, 1985.
- Z. Yavetz, *Plebs et Princeps*, Oxford, 1969.

Capitolul 2

PREOTUL

John Scheid

Ar fi eronat să vorbim la singular despre *sacerdoțiul* roman ori despre *puterea* sacerdotală romană. Aceste funcții nu pot fi examinate decît din perspectiva pluralității și în raport cu un context social bine precizat. La Roma, situațiile religioase căpătau forme multiple și, prin urmare, competențele sacerdotale erau numeroase. Astfel, bogăția figurilor romane legate de sacerdoțiu e departe de a se epuiza în distincția dintre cei ce sînt numiți preoți (*sacerdotes*) și cei ce nu poartă acest titlu ori dintre preoții publici și cei privați. Oricare ar fi categoria în cauză, ea presupunea întotdeauna niște actori culturali dintre care unii erau numiți preoți, iar alții nu. Apoi, pe lîngă puterea sacerdotală din Roma propriu-zisă, existau o sumedenie de funcții sacerdotale în diferite cetăți.

Cu alte cuvinte, a vorbi despre sacerdoți la Roma presupune întotdeauna o serie de distincții și de precizări : în primul rînd, trebuie hotărît dacă subiectul să fie tratat în legătură cu romanii în calitate de cetățeni ori de locuitori ai Romei, fără a uita că, treptat, cea mai mare parte a cetățenilor romani nu au mai locuit la Roma, ci în cetățile Imperiului, care erau înzestrate cu instituții religioase proprii. Din motive nu numai de spațiu, ci și de înțelegere, vom vorbi despre sacerdoțiu cu precădere în contextul Urbei, fapt ce permite sudarea cronologică a Republicii cu Imperiul și, de asemenea, propunerea unei descrieri destul de complexe a figurilor preoțești, care să poată servi drept model pentru cea mai mare parte a cetăților de cultură și de drept roman. Totuși, se cuvine să amintim încă o dată că, dacă adoptăm punctul de vedere al unui contemporan al lui Cicero sau al lui Marcus Aurelius, va trebui să ținem mereu seama de existența, la Roma, a unor sacerdoții și a unor funcții religioase diferite de sacerdoțiile romane în sens restrîns. Un roman se putea întîlni și putea frecventa zilnic responsabili religioși ai unor comunități străine stabilite pe malurile Tibrului, fie că era vorba de egipteni, de evrei sau de greci din Siria sau din Asia Mică, comunități care, toate, exercitau, pe de altă parte, forme de iradiere spirituală și ale căror culte au devenit adesea, în funcție de evenimente, parte integrantă a patrimoniului religios al poporului roman : înainte de victoria definitivă a creștinismului, numărul și natura preoților romani nu au încetat să se îmbogățească. Și va mai trebui să ne amintim de caracterul provizoriu și parțial al oricărui catalog al figurilor preoțești romane.

Cea mai mare parte a expunerii noastre se va referi la cultele publice, nu pentru că acestea sînt predominante în raport cu celelalte expresii cultice ale romanilor, ci pentru că au influențat pentru mai multă vreme și într-un mod mai incisiv populația în ansamblul ei ; sau, mai simplu, și pentru că le cunoaștem mai bine. Modelul oferit de viața religioasă publică de la Roma poate fi aplicat oricum, fără prea multe riscuri, vieții

cultice private, acea care se desfășura în „colegii” sau în familie, ca și celei din orașele Imperiului, oricât de puțin ar intra în joc formele tradiționale ale religiei.

După aceste premise, se impune o întrebare. Pe cine putem numi preot la Roma? Am spus deja că nu este suficient, nici măcar în cadrul tradițional, să desemnăm astfel un personaj care poartă numele de preot, *sacerdos*, ca de pildă în creștinism: preoți romani erau toți cei ce efectuau acte culturale pentru o anumită comunitate. Dar definiția e încă incompletă. Ea conduce, mai cu seamă, la un paradox: cei care ar corespunde mai degrabă ar fi nu cei ce erau numiți *sacerdos*, ci chiar magistrații și *patres familias*. Preoții propriu-ziși aveau o calitate în plus: erau depozitarii dreptului sacru, pe care doar ei îl administrau și îl desfășurau, iar în această misiune erau în mod necesar asistați de Senat, care, în ce-l privea, nu exercita nici o activitate de cult. În consecință, e de preferat să considerăm sacerdoțiul drept exercitarea unei autorități religioase, a cărei putere de inițiativă cuprinde aspectele rituale ale cultului sau controlul sistemului religios. Pentru a înțelege mai bine originalitatea și bogăția acestei puteri sacerdotale, vom defini înaintea de toate rolurile sacerdotului ce pot fi identificate la Roma; într-un al doilea moment, vom examina natura comportamentelor sacerdotale.

Cine este preot la Roma? Ca și în cea mai mare parte a religiilor antice, un prim răspuns apare simplu: cultul și puterea sacerdotală erau în primul rând un atribut masculin, atât în plan public, cât și în plan privat. Celebrat în numele unei comunități, actul sacerdotal nu putea fi încredințat unei femei, incapabilă de a reprezenta pe altcineva în afara ei înseși. Aceasta nu înseamnă însă că femeile ar fi fost excluse din cult. Toată lumea cunoaște funcțiile sacerdotale feminine, precum serviciul de vestală sau de flaminică, și, de asemenea, funcția culturală a matroanelor, în public și în privat. Flaminicele, ca și mamele de familie erau, într-adevăr, asistente ale soților lor. Ele desfășurau cel mai adesea misiuni marginale și complementare față de cele desfășurate de flamini sau de *patres familias*. Actul de cult prin excelență, sacrificiul, le era interzis, cu puține și rare excepții, iar în acest caz, ca de pildă în momentele legate de celebrarea zeiței Damia, vestalele erau cele care oficiau. Dar vestalele, care erau supuse autorității marelui pontif, nu mai erau nici copile, nici femei măritate: între categoriile sexuale, ele se situau pe un plan intermediar. În ce le privește pe matroane, ele îndeplineau sacrificii ocazional, ca în ziua Fortunei Virilis, însă izvoarele precizează, în acest caz, că era vorba de un privilegiu excepțional și amintesc faptul că le fusese acordat femeilor fiindcă salvaseră cetatea atunci când bărbații n-au fost în stare s-o facă.

Cu timpul, la Roma au fost introduse și alte sacerdoții feminine: cel al lui Ceres Aventina, al lui Bacchus, al lui Isis. Dar aceste figuri sacerdotale au pătruns în religia publică sau privată a romanilor urmînd divinitățile străine al căror cult îl celebrau. Admise de romani ca figuri inseparabile de practicile de cult, aceste preotese îmbogățeau sistemul roman prin aportul unor variante semnificative, mai curînd decît să-l modifice. Asemenea zeilor naturalizați, aceste sacerdoții feminine, mai

curînd decît să reflecte evoluția convingerilor religioase ale romanilor, erau semnul lărgirii conceptului însuși de romanitate, care, puțin cîte puțin, îngloba, alături de vechiul spirit romano-italic, zeii, teritoriile și, foarte curînd, elitele lumii întregi. În orice caz, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că, în religia publică, aceste culte și sacerdoții naturalizate se supuneau autorității colegiului sacerdotal, exclusiv masculin, al așa-numiților (*quin*)*decemviri*. Exemplul *Cărților Sibylline* este, din acest punct de vedere, semnificativ. Aceste cărți, constituind singurul oracol din Roma care profetea viitorul, proveneau din Campania, deci din exterior, și fuseseră dictate de o femeie, Sibylla din Cumae. Angrenaj indispensabil al instituțiilor romane,enerate ca unul dintre talismanele cetății, aceste oracole păreau, la prima vedere, să semnaleze intruziunea unei profetese, a unei preotese, străină în primul rînd, în chiar inima vieții publice. Totuși, această preoteasă din vechime și *Cărțile*, pe care, conform tradiției romane, i le vînduse regelui Tarquinius erau în întregime supuse colegiului alcătuit din (*quin*)*decemviri*, singurii abilitați în a le consulta și în a le face să vorbească, pentru magistrați și pentru Senat.

Toate aceste fapte, ca și multe altele, ne îndeamnă să nu interpretăm greșit rolul femeilor în exercitarea puterii sacerdotale. Deși excluse de la rolul principal, ele îl ocupau totuși, în mod necesar, pe cel secundar, întrucît erau ajutoarele indispensabile ale bărbatului: separat de soția sa, flaminul lui Jupiter nu mai era în măsură să-și îndeplinească slujbele; fără vestale, Roma însăși nu-și mai putea juca rolul în istorie.

Cu alte cuvinte, în tradițiile romane, actul sacerdotal este prezentat adesea ca o colaborare necesară între bărbați și femei.

Dar această definiție este încă imprecisă. Dacă bărbații, prin chiar sexul lor (și cu sprijinul femeilor), erau potriviți pentru a reprezenta interesele comunității, mai era necesar ca ei să facă parte în mod intim din aceasta. Ca atare, numai cetățenii erau în măsură să îndeplinească o funcție de cult în *res publica* și numai bărbații dintr-o familie se puteau ocupa de cultul privat. Chiar dacă nu erau integrați în sistemul religios roman, străinii aveau posibilitatea de a-și celebra propriul cult în templele romane, cu condiția ca Senatul sau autoritatea competentă să-i autorizeze, în timp ce, se înțelege, în sînul familiilor sau comunităților lor ei nu erau supuși nici unei restricții. Cît despre sclavi, ei beneficiau, într-un fel, atît de condiția femeilor, cît și de cea a străinilor, căci își ajutau stăpînul în exercitarea puterilor sacerdotale, dar puteau primi și sarcina de a-l reprezenta.

Rezervată în principal cetățenilor de sex bărbătesc, funcția sacerdotală nu era totuși accesibilă oricărui cetățean, în orice context. Oricare ar fi fost mărimea comunității respective – tot poporul sau o parte a sa –, puterea de a acționa în numele său nu le era încredințată decît unora: la Roma nu devenea preot oricine voia. Sacerdoțiul nu era o chestiune de vocație (în nici un caz în cultele tradiționale), ci de statut social. Dat fiind că actele religioase erau celebrate în numele unei comunități, și nu al unor indivizi separați, numai cei meniți prin naștere și prin statut să o reprezinte îndeplineau slujbele sacerdotale.

În mediul reprezentat de *familia*, *pater* era cel ce-și asuma responsabilitățile oricărei acțiuni de cult comunitare, ca sacrificiul, riturile nuptiale sau funerare, fie că le oficia personal, fie că-și delega puterile unui alt membru al familiei (fiului, libertului sau sclavului). În afara familiei, orice individ de sex bărbătesc care avea mijloace putea acționa pe cont propriu și, eventual, în contul micii comunități ce depindea de el (de pildă, familia „nucleară”); însă gesturile sale nu angajau *familia* în ansamblul ei.

Distribuția rolurilor sacerdotale în sînul familiei era determinată pe baza nașterii. Însă în viața comunitară a poporului roman ea era determinată de regulile tradiționale ale vieții publice. Faptele sacerdotale le erau încredințate, prin urmare, tuturor celor ce erau sau fuseseră aleși regulamentar ca magistrați sau sacerdoți ai poporului roman.

Toți magistrații aveau de îndeplinit sarcini sacerdotale. Consulii trebuiau să celebreze o bună parte din numeroasele sacrificii prezente în calendarul citadin, începînd cu cele de la 1 ianuarie, pentru dezlegarea de jurăminte formulate în anul din urmă de către predecesori, pentru „salvarea” *res publica* și, în perioada Imperiului, pentru cea a principelui domnitor. După acest sacrificiu, ei trebuiau să formuleze, la rîndul lor, noi jurăminte. Puțin după instalarea în funcție, consulii trebuiau să prezideze și vechiul sacrificiu federal la Mons Albanus, în timpul așa-numitelor *Feriae Latinae*, înainte de a-i aduce jertfe lui Lavinus. De asemenea, ei asistau la *Ludi Romani*, la 15 septembrie (înainte ca acestea să fi fost încredințate edililor magistrați), iar mai tîrziu, în timpul Imperiului, la serbările care se celebrau pentru victoria de la Actium, pentru aniversarea lui Augustus și încă multe altele. Pretorului urban îi revenea misiunea de a asigura sacrificiile în cinstea lui Hercule la Marele Altar și de a prezida și alte jocuri (precum Apolinariile și *Ludi piscatorii*). În general, pretorii îi înlocuiau pe consuli în funcțiunile lor sacerdotale, atunci cînd aceștia nu erau disponibili. Toți ceilalți magistrați, după rang și atribuții, își dedicau o parte din timp riturilor sacrificiale publice. Acestor acțiuni obișnuite (*solemnes*) li se alăturau în mod frecvent sacrificii și închinări excepționale, în cazul cărora inițiativa le revenea consulilor.

Ar fi eronat să credem că sacrificiile de acest gen erau niște rituri lipsite de angajament, la care magistrații se mărgineau să asiste. Ele erau liturghii lungi și complexe, care le solicitau magistraților mult timp și numeroase expediente, astfel încît chiar consulii, ale căror atribuții se extindeau o dată cu înaintarea cuceririlor, trebuiau din ce în ce mai des să fie înlocuiți de alți magistrați. Sacrificiul însemna să procure victimele, să alcătuiască o echipă de asistenți sacrificiali, să ceară ajutorul unui coleg sau, eventual, al unui preot; și însemna mai ales să petreacă o mare parte din ziua civică (de la răsăritul soarelui pînă la începutul după-amiezei) la locul sacrificiului: toate acțiunile acestei liturghii mai pretindeau din partea magistratului atitudine, gesturi și cuvinte de autoritate, de la jertfirea victimei pînă la oferirea viscerelor (*exta*) zeilor și la „împărțirea” cîrnii rezervate participanților la rit. Trebuie, de asemenea, să presupunem că magistratul se ocupa de organizarea banchetului

sacrificial sau de distribuția publică ce îi ținea locul. Cu prilejul marilor sărbători, sacrificiile erau numeroase și se prelungeau cu jocuri organizate și prezidate de magistratul care celebra.

Activitatea sacerdotală a magistratilor nu se mărginea la competențele sacrificiale sau la posibilitatea de a dedica sanctuare zeilor publici. Cealaltă competență religioasă importantă o reprezentau auspiciile. Orice act însemnat al vieții publice era precedat și determinat, prin lege, de actul luării auspiciilor sau, eventual, de primirea unor auspicii nesolicitate. Luarea auspiciilor însemna a-i întreba pe zei – pe Jupiter înaintea tuturor – despre oportunitatea îndeplinirii diferitelor acte publice; divinitatea se mărginea la a da un răspuns pozitiv sau negativ. Tehnicile de interogare erau multe și complexe (observarea păsărilor în zbor și, mai frecvent la sfârșitul Republicii, examinarea comportamentului puilor sacri); ca și în cazul sacrificiului, magistratul oficia, ajutat – iar uneori chiar asistat – de niște preoți specializați: oricum, el era în continuare „maestrul” consultării.

În sfârșit, consulii aveau autoritatea (deloc minoră) de a lua inițiative în chestiunile religioase. Ei erau cei care apelau colegiile sacerdotale și consultau Senatul în legătură cu problemele religioase care se puneau ori cu inovațiile ce deveneau necesare: noile divinități publice se instalau la Roma la cererea consulilor. Când era vorba de inovații sau când interveneau crize, Senatul – consiliu al foștilor magistrați – exercita, în ansamblul său, prerogative de tip sacerdotal, căci îi sfătuia, controla și sprijinea pe magistrați în elaborarea hotărârilor și sarcinilor religioase.

Nu trebuie să uităm, în cele din urmă, o altă figură colectivă a sacerdoțiului, aceea a patricienilor care dețineau încă de la naștere puterea de a lua auspicii în caz de absență a unui magistrat competent: această procedură se manifesta însă doar în caz de vid de putere, de „interregn”.

Ajunși aici, se cuvine să ne întrebăm la ce foloseau, în acest sistem, colegiile sacerdotale propriu-zise. Înainte de a răspunde, credem că este oportun să ilustrăm, pe scurt, principalele sacerdoții publice de la Roma.

Cu excepția câtorva preoți legați de un anumit cult sau de un sanctuar (ca de pildă preoteasa publică a zeiței Ceres), sacerdoții romani erau grupați în colegii sau congregații cu efective fixe. La sfârșitul perioadei republicane și sub primele dinastii imperiale, cea mai mare parte a preoților era inclusă în patru mari colegii. Primul dintre acestea, colegiul pontifical, prezidat de marele pontif (*pontifex maximus*), era compus din pontifi, flameni, *rex sacrorum* și vestale. Al doilea ca rang era colegiul augurilor, care le preceda pe cel al decemvirilor – devenit, în jurul anului 80 î.Cr., al quindecemvirilor – ce consultau *Cărțile Sibylline*, și pe cel al septemvirilor, care se îndeletniceau cu banchetele sacre. Pe lângă aceste colegii existau congregații, ocupate mai mult cu misiuni culturale și relativ limitate în perioada Republicii: salienii de la Palatin și Quirinal, lupercii, arvalii, *sodales Titii*. Treptat, sub Imperiu au fost create diferite congregații dinastice, în funcție de împărații divinizați: *sodales Augustales Claudiales*, *sodales Flaviales Titiales* și *sodales Antoniani*.

Funcțiile rituale ale acestor sacerdoți vor fi examinate mai jos. Între timp, va fi suficient să notăm că ei celebrau în mare parte aceleași

ceremonii ca magistrații, deși posedau prerogative proprii. Prin urmare, cu ce se deosebeau acești preoți de magistrați, față de care adesea, în timpul actelor rituale, păreau a fi niște simple dubluri? Tradițiile romane povestesc că primii sacerdoți îl ajutau pe regele originar, magistratul mitic, să-și exercite funcțiile sacre. O dată cu nașterea Republicii, sacerdoții aveau să se desprindă parțial de magistrați, întrucât aveau să exercite în continuare o parte dintre puterile regale, interzise magistraților Republicii, după ce regele însuși dispăruse sau devenise un simplu sacerdot (*rex sacrorum*). De fapt, în afara marilor acte publice din *res publica*, ca de pildă jurămintele, sacrificiile sau consultarea auspiciilor direct legate de cîrmuire, pontifii, flaminii și augurii celebrau riturile calendarului arhaic, ca și cum ar fi perpetuat un ceremonial ce nu ținea de competența magistraților Republicii aflați în funcție. Cu timpul, funcțiile sacerdotale s-au lărgit, iar preoții celor patru mari colegii au devenit și depozitarii legali și unici ai dreptului sacru. Deciziile lor nu aveau o putere executivă, cu excepția cazului cînd *ius*-ul lor le acorda puterea în prealabil, însă ei administrau și comunicau (în ultimă instanță) dreptul sacru către magistrați și consiliul acestora, Senatul. Prin urmare, sacerdoții se deosebeau de magistrați printr-o diviziune a activităților rituale și prin competența juridică ultimă, fără a uita, în sfîrșit, că, prin aptitudinile lor ritualice, unii sacerdoți reprezentau puterile, calitățile și funcția patronului lor divin, ceea ce magistrații nu făceau decît în mod excepțional, mai ales atunci cînd incarnau arhaica plenitudine a puterii publice și sacre în celebrarea triumfului pentru o mare victorie militară.

Funcțiilor caracteristice ale preoților li se alătură și o modalitate specifică de recrutare. Puterile sacerdotale ale magistraților erau acordate, la fel ca *imperium* și *potestas*, de alegerea populară, urmată, după caz, de auspiciile de investitură. Puterea sacerdota'ă avea altă origine. De altfel, statutul lor personal nu era, pe cît se pare, același cu al altor reprezentanți ai poporului roman. La o primă privire, sacerdoții publici proveneau în general din același mediu senatorial al magistraților, iar cea mai mare parte a lor parcurgeau aceleași cariere politice. Dacă însă privim mai cu atenție, apar diferențe de formă. Întrucît de obicei romanii exprimau sub formă de reguli și obișnuințe formale tot ceea ce li se părea indispensabil pentru menținerea unei anumite egalități în sînul elitei senatoriale și pentru controlarea exercitării puterii, normele care stabileau alegerea sacerdoților, ca și evoluția lor după instituirea Republicii în anul 504 î.Cr. ascund, fără îndoială, indicii prețioase în legătură cu poziția sacerdoților în „ordinea constituțională” romană.

După îndepărtarea regilor, în timp ce alegerea magistraților și modalitățile prin care ei își exercitau puterea au fost repede supuse unui control strict, sacerdoții au păstrat o formă de recrutare pe care am putea fi tentați s-o numim „pre-republicană”. Colegiile sacerdotale își cooptau membrii fără nici un control exterior, independent de criteriile censitare sau de condițiile de vîrstă ce reglementau accesul la magistraturi. După cum am văzut, în domeniul religios, preoții dispuneau de prerogative echivalente cu ale consulilor, chiar dacă nu fuseseră aleși și nu erau senatori; deși recrutați uneori la o vîrstă foarte timpurie, aveau să-și

păstreze oricum funcția pentru toată viața. Desigur, nu dispuneau de *imperium* și nici nu puteau convoca poporul sau Senatul. Dar augurii aveau dreptul să amâne adunările electorale în cursul cărora constatau semne neprielnice. Mai în general, pontifii, augurii și quindecemvirii, chiar făcând abstracție de rolul eminent al marelui pontif, exercitau o mare influență asupra vieții publice, prin consiliile și opiniile lor. Cu alte cuvinte, totul ne îndeamnă să credem că romanii le-au lăsat preoților o poziție centrală în *res publica*, o poziție într-un fel opusă celei a magistraților.

Puterea sacerdoților și raporturile lor cu magistrații se desprind foarte limpede din evoluția procedurilor de cooptare a colegiilor sacerdotale, chiar de la începutul Republicii.

Într-o primă etapă, în fața rapidei evoluții a normelor privind magistraturile, instituția sacerdotală a menținut alte forme de recrutare, constituind un pol foarte conservator care – potrivit tradiției – a putut rezista cooptării nepatricienilor până în anul 300 î.Cr. În continuare, modalitățile de recrutare a sacerdoților au apărut ca fiind simbolul unor privilegii oligarhice, constituind miza multor conflicte. Până la sfârșitul secolului al II-lea î.Cr., preoții își împropătau forțele prin cooptări simple, adică fără nici un control popular sau senatorial. Totuși, cel puțin de la jumătatea secolului al III-lea, cel mai însemnat sacerdot, *pontifex maximus*, nu mai era ales, ca înainte, numai de către pontifi, ci de o adunare specială ce reunea 17 triburi, desigur, trase la sorți în momentul alegerilor, dintre cele 35 în care se încadrau toți cetățenii. Astfel, pentru întâia oară, cetățenii au dobândit drept de control asupra alegerii unui preot, chiar dacă acest drept rămânea limitat, câtă vreme marele pontif trebuia numit, oricum, dintre pontifii selecționați în prealabil de către colegiul pontifical, ai cărui membri erau aleși după vechea obișnuință. Un veac și jumătate mai târziu, în 104/103 î.Cr., legea Domitia a aplicat același procedeu electoral și în cazul celorlalți preoți, conferind adunării restrânse, însărcinată cu desemnarea lui *pontifex maximus*, puterea a-i alege pe membrii colegiilor pontifical, augural, decemviral și septemviral. Procedura presupunea mai multe etape. Într-un prim moment, membrii colegiului procedau la „nominalizări”, adică la proclamarea, sub jurământ, a candidaților pe care îi considerau vrednici de sacerdoțiu: fiecare sacerdot nu putea „nominaliza” decât un candidat, dar nici un candidat nu putea beneficia de mai mult de două „nominalizări” o dată. Astfel, Cicero se mândrea că fusese „nominalizat” de augurii Pompeius și Hortensius. În ziua comitiilor sacerdotale, convocate atunci când într-un colegiu apăreau locuri vacante, cele 17 triburi trase la sorți îi alegeau din rîndul acestor *nominati*, a căror listă le era cunoscută tuturor, pe cei pe care voiau să-i aleagă (*creare*). Într-o a treia etapă, colegiile cooptau candidații aleși, iar unii sacerdoți, ca augurii, erau și „inaugurați” printr-o consultare a cerului.

Noul sistem era aplicat exclusiv celor patru colegii la care ne-am referit. În ce privește congregațiile, acestea au aplicat în continuare sistemul de alegere și cooptare „cu ușile închise”, până la sfârșitul Imperiului. Unii preoți, ce țineau de colegiul pontifical – flaminii, *rex sacrorum* și vestalele –, nu erau nici aleși, nici cooptați, ci numiți nemijlocit de *pontifex maximus*, eventual dintre mai mulți candidați selectați de alți pontifi sau de Senat.

Lex Domitia a urmărit să pună capăt controlării preoților propriu-zis de către un număr foarte restrâns de familii, care în acest chip își însușeau, în sânul Republicii, o putere pe care nu o împărțeau cu semenii lor. Fără să fi fost cu adevărat democratică (de altfel, trebuie să ne întrebăm dacă acest termen are sens când ne referim la regimul oligarhic roman), noua procedură de alegere a preoților oferea o deschidere, fără putință de tăgadă, în privința recrutării, poporul primind un drept de control asupra cooptării. În acest sens, *lex Domitia* era „republicană”. Altfel spus, preoții deveneau aproape niște magistrați, dobândind în același timp o poziție de o importanță aparte: de la această dată, pe cât se pare, cele patru colegii la care legea se referea au fost numite *amplissimi*, „de mare importanță”. Totuși, constatăm că diferența dintre statutul unui magistrat și cel al unui preot rămânea mare, iar această detașare s-a menținut, în pofida mișcărilor de apropiere întreprinse în anii 104-103.

Mai întâi, noua lege a fost abolită în anul 80 î.Cr. de către Sylla (care urmărea restaurarea prerogativelor nobilimii asupra poporului), pentru a fi apoi restabilită, în anul 63, prin *lex Atia*. Ca și Caesar cu o jumătate de veac mai târziu, Sylla a sporit numărul de preoți o dată cu creșterea numărului de magistrați: aceasta dovedește legăturile existente încă în mentalitatea romană între sacerdoți și magistrați. Totuși, în pofida acestei evoluții, preoții și-au păstrat specificul. Chiar și atunci când, între anii 29 și 18-13 î.Cr., Augustus a organizat, la rîndul său, recrutarea sacerdoților, specificitatea alegerii acestora a rămas intactă. El s-a mîrginit la a o consacra definitiv, împărțind sacerdoțiile publice între ordinul senatorial și ordinul ecvestru, subliniind astfel condițiile de „cvasi-magistrați” ale sacerdoților de rang senatorial. Cu excepția unor nuanțe, procedura de recrutare s-a menținut. Începînd cu anul 29, Augustus însuși primise privilegiul de a „nominaliza” cîți candidați dorea, chiar depășind numărul permis de *lex Atia*. Mai apoi, cînd a început să facă parte din toate colegiile sacerdotale și a devenit *pontifex maximus*, el și-a putut exercita privilegiul în orice colegiu, lucru în care a fost urmat și de succesorii săi. Începînd cu Tiberius, nominalizarea membrilor celor patru colegii nu s-a mai efectuat în timpul adunărilor populare, ci, anual, în Senat, întrucît acum Senatul era cel care alegea candidații, pe care comițiile sacerdotale se mărgineau la a-i confirma în mod formal. Nu știm pînă cînd au fost convocate comițiile pentru a ratifica alegerile făcute de Senat, dar se poate presupune că această procedură a durat pînă la începutul secolului al III-lea d.Cr. Ca și înainte, așa-numitele *solidalitates* s-au menținut în afara acestei proceduri, chiar dacă, pe plan intern, au adoptat unele elemente (mai ales cele trei faze: *nominatio*, *creatio* și *cooptatio*). Așa ne lasă să presupunem regulile operante în colegiul fraților arvali.

Prin urmare, în pofida unei ușoare apropieri de statutul magistraților și cu toate că efectuau adesea aceleași rituri, preoții erau personaje publice net diferite, deși nimic nu împiedica formal cumulul celor două tipuri de funcții. Această specificitate de roluri pare să corespundă în primul rînd necesității unei anumite diviziuni de atribuții între preoți și magistrați, fie din motive inerente regulilor „constituționale” ale Republicii,

care distribuiau puterile în mod sistematic, fie, cum vom vedea, din motive pur religioase. Dar, în fond, în ce privește natura religioasă a actelor culturale îndeplinite de unii și de alții ori dezbaterile legate de religie și de dreptul sacru, este imposibil de formulat o distincție între sacerdoți și magistrați: riturile celebrate erau de același tip și, deși competențele lor erau diferite, ambele categorii administrau, împreună cu Senatul, viața religioasă din *res publica*. Ca atare, vom concluziona spunând că, în religia publică a poporului roman, rolul sacerdotal li se încredința tuturor celor care erau reprezentanți aleși de către popor: rolul lor se schimba după funcție și rang, însă, în fond, aveau cu toții aceleași competențe religioase.

După principii similare se călăuzeau și comunitățile de cetățeni romani care nu locuiau în Urbe. .

Se înțelege de la sine că promagistrații care, începând cu Sylla, guverneau provinciile Imperiului se comportau în același mod ca magistrații de la Roma. Pe timpul mandatului își asumau toate atribuțiile sacerdotale pe care viața publică din provinciile respective le putea solicita: auspiciile, jurămintele, sacrificiile și dedicațiile. Dar puterile promagistraților s-au diminuat și, în timpul Imperiului, inițiativele lor religioase au fost subordonate față de *princeps*. Astfel, auspiciile acestuia din urmă erau superioare celor aparținând „delegaților” sau proconsulilor. Sau, mai bine zis, el deținea auspiciile, cel puțin în provinciile pe care le guverna în mod nemijlocit. Consecința cea mai spectaculoasă a constituit-o dispariția rapidă, sub principatul lui Augustus, a triumfurilor promagistraților, întrucât prima condiție a triumfurilor era posedarea auspiciilor. Totuși, la locul ce le revenea, guvernatorii provinciilor exercitau responsabilitățile religioase obișnuite ale unui reprezentant al poporului roman, și aceasta chiar fără prezența preoților.

Într-o tabără de legiune, primul preot era comandantul legiunii, însărcinat cu celebrarea riturilor consuetudinare (un calendar al unei trupe de auxiliari găsit la Dura Europos și datînd de prin anii 223-227 d.Cr. ne oferă unele extrase) și, de asemenea, cu celebrările excepționale. Tot astfel, în cartierele de la Roma, cultele locale erau celebrate în *trivium*-uri de către așa-numiții *magistri* ai *pagus*-ului, deveniți sub Augustus *magistri* ai *vici*-lor. Mai general, în corporațiile meșteșugarilor, comercianților și funcționarilor, *magistri* aleși se ocupau cu liturgia, pe care o efectuau și o controlau împreună cu adunarea membrilor corporației.

Asemănătoare era și organizarea religioasă din celelalte orașe ale Imperiului, încît e inutil să intrăm în amănunte. Vom semna doar că numărul și varietatea magistraților și preoților care exercitau funcțiile sacerdotale erau mai puțin importante decît la Roma, ceea ce presupunea o mai mare concentrare de competențe. Tot în aceste cetăți, mai observăm că sacerdoțiile propriu-zise nu erau întotdeauna pe viață. Simplă etapă pe calea onorurilor, responsabilitățile sacerdotale nu constituiau, prin urmare, decît un aspect particular al responsabilităților publice. Ne vom întoarce asupra acestui aspect, întrucît el ne dovedește că nu competențele, titlurile sau comportamentele rituale îi deosebeau pe preoți de magistrați. Dar, mai întîi, se cade să examinăm un ultim subiect: numărul preoților.

Un mileniu și jumătate de creștinism ne-a obișnuit nu numai cu o viață religioasă supusă în ansamblu clerului, ci și cu o adevărată structură a puterii religioase și cu o prezență sistematică a acestei puteri ierarhice în toate comunitățile de credincioși. Dar e suficient să amintim structura comunităților ebraice pentru a arăta că nici în lumea occidentală modelul creștin nu este universal. Oricum, tipul de organizare familiar nouă nu este, cu siguranță, acela al Romei dinainte de era creștină. Lăsînd la o parte o tentativă efemeră de la jumătatea secolului al III-lea d.Cr., se observă o mare răspîndire a actelor sacerdotale, de la sacrificiile oferite de către consuli la riturile domestice celebrate de *patres familias*. Nu exista un „cler” ocupat cu celebrarea tuturor actelor religioase: orice magistrat sau sacerdot nu deținea decît o parte din competențe, și aceasta doar față de o comunitate bine precizată. Cei ce reprezentau poporul în ansamblu – magistrații și sacerdoții de la Roma – erau prea puțini pentru a-și putea oferi serviciul tuturor cetățenilor, chiar și atunci cînd normele religioase le-o pretindeau.

Cu foarte puține excepții, nici un roman nu s-ar fi putut gîndi vreodată să convoace un preot pentru a celebra cultul la el acasă. Sacerdoții publici – de pildă pontifii – nu celebrau decît rituri ce priveau poporul roman în ansamblu; sau, la solicitarea unui magistrat, deliberau asupra profanării locurilor sacre publice ori asupra altor probleme cu caracter general, însă ca sacerdoți publici nu aveau competența de a oficia pentru o comunitate restrînsă de cetățeni. Unica excepție atestată se referă la căsătoria patricienilor, *confarreatio*, care era celebrată de *pontifex maximus*, în prezența flaminului lui Jupiter. Totuși, statutul patricienilor era destul de diferit, mai ales pe plan religios, iar prerogativa lor nu poate fi extinsă la restul cetățenilor. Pe de altă parte, sacerdoții nu aveau să fie niciodată consultați și organizați în vederea unei politici religioase comune. La Roma, pentru a crea un „lobby” sacerdotal ar fi fost nevoie de a-i aduna, pe lîngă preoți, și pe magistrații aflați în funcție. Desigur, unele conflicte îi puteau opune pe preoți și pe magistrați, mai precis pe un sacerdot sau un colegiu sacerdotal unui magistrat, însă aceste dispute priveau doar niște norme culturale precise, și nu presiunile pe care sacerdoții le-ar fi exercitat asupra unei pretinse puteri „laice” sau viceversa. De fapt, cîtă vreme la Roma nu exista un mediu sacerdotal separat de magistrați și de viața publică, nici măcar nu se putea vorbi de o putere „laică”.

Vom vedea acum cît de puțini erau sacerdoții publici. La începutul Imperiului, poporul roman număra în jur de 4 milioane de cetățeni de sex bărbătesc trecuți de vîrsta majoratului. Numărul de magistrați aflați în funcție în același timp se învîrtea, cu unele variații de la o perioadă la alta, în jurul a 50, pe cînd promagistrații erau circa 60. Acestor 110 responsabili de rang senatorial li se adăugau vreo 40 de funcții particulare deținute de senatori și circa 70 de funcții acoperite de cavaleri. Acestor 220 de persoane, care, alături de împărat, reprezentau esențialul puterii publice, li se adăugau circa 83 de membri din *solidalitates* – deja în jur de 190 de persoane – sau, dacă includem și acele *solidalitates* particulare ale salienilor și lupercilor, alcătuite în general din oameni foarte tineri (cam 60 în total), ajungem la 250 de persoane în măsură de a îndeplini atribuții religioase de diferite niveluri.

După ceea ce am spus și ținînd cont de competențele limitate ale majorității congregațiilor, soarta religioasă a poporului roman era, prin urmare, în mîinile a 300-400 de persoane, în total.

Acest număr atît de limitat face imediat ca ideea oricărui control al preoților – fie și în accepția cea mai largă – asupra vieții religioase a tuturor cetățenilor să fie absurdă. La această imposibilitate materială se adaugă faptul că o astfel de atribuție nu le revenea nicidecum sacerdoților sau magistraților. Competențele acestora priveau un singur grup de credincioși, *res publica*, poporul roman în ansamblul său, și nu indivizii care îl compuneau: sacerdoțiul lor privea actele de suveranitate și de guvernare, nu ajutorarea și controlul cetățenilor. Aceștia desfășurau personal treburile sacerdotale acasă la ei sau în comunitățile restrînse de care aparțineau. Atunci cînd în acest mediu apărea vreun scandal legat de practicile religioase, chestiunea era de competența magistratului ca reprezentant al ordinii publice, și nu a vreunei puteri religioase sau a magistraților ca „sacerdoți”: într-adevăr, era vorba în primul rînd de o chestiune de poliție, iar aspectele religioase supuse autorității erau eventual judecate într-o procedură ce atingea ordinea publică ori chiar prin uneltiri subversive, însă nu implicau cu nimic autoritatea religioasă ca atare. Astfel, în anul 213 î.Cr., cînd, în clipele cele mai negre ale celui de-al doilea război punic, cuprins de panică religioasă, poporul a recurs la toate superstițiile posibile și imaginabile la acea dată – și aceasta în plin For, altfel spus în sediul cultelor publice –, un magistrat, și anume pretorul, a fost acela care a reprimat excesele (Titus Livius, 25, 1, 6-12).

Ca atare, ne dăm seama că experiența creștinismului occidental nu este suficientă pentru a evalua, chiar și superficial, faptul sacerdotal de la Roma.

Pînă aici am descris din exterior imaginile romane ale sacerdoțiului, definind statutul social și politic al tuturor celor care aveau misiunea de a exercita o responsabilitate religioasă în numele comunității romane. Să ne apropiem acum de sacerdoți dintr-un alt punct de vedere.

Am constatat că, prin criteriul prin care erau selectați și prin rolul pe care-l jucau în viața comunitară, responsabili religioși ai romanilor erau foarte departe de ceea ce un creștin, de pildă, înțelege printr-un preot. În pofida moștenirii lingvistice și gestuale lăsate creștinismului de către sacerdoții romani, comportamentele rituale ale acestora din urmă nu le anticipau întru totul pe cele ale preoților creștini. Aceste comportamente sînt multiple, putîndu-se distinge două situații principale, după cum preoții celebrează și controlează riturile ce stabilesc relațiile cu zeii sau reprezintă manifestarea fizică a unei funcții divine. Înainte de a descrie aceste două aspecte ale comportamentului sacerdotal, nu va fi lipsit de sens să ne oprim pe scurt asupra unuia dintre principiile fundamentale ale religiei romane, care ajută la înțelegerea diferitelor roluri ale preotului.

În enunțurile cultului, ca și în reflecția filosofică, romanii concep cetatea sau, pe un plan subordonat, orice comunitate civilizată ca fiind locul unde, *hic et nunc*, zeii și oamenii coabitează. O dată cu oamenii, zeii participă la viața comunitară, ei urmărind, într-un anumit sens la fel ca

magistrații, binele comun. Potrivit tradiției romane, această coabitare datează de la începuturile orașului, iar religia este ansamblul relațiilor pe care cetatea (sau o comunitate dată) le întreține cu zeii săi: aceste relații materiale constituie ceea ce se numește „cultul zeilor” (*cultus deorum*). Prin această expresie romanii se refereau la omagiile ce li se datorau acestor „concetățeni” foarte puternici, pe temeiul supremației și în schimbul beneficiilor acestora, ca și al dialogului regulat cu ei.

Toate actele de cult țineau de competența magistraților și a sacerdoților, sub toate aspectele, atât în executarea, cât și în controlarea și definirea normelor ce le reglementau. În consecință, diferitele comportamente sacerdotale aveau ca scop realizarea, păstrarea, lărgirea și controlarea raportului dintre comunitate și zeii săi. Este limpede că, într-o religie politeistă ca aceea a romanilor, existau mari diferențe între funcțiile sacerdotale, dar, una peste alta, cele două competențe pe care le-am pomenit acoperă practic toate activitățile sacerdotale. Cum cultele publice sînt mult mai cunoscute decît cultele private, domestice sau colegiale, exemplele noastre vor privi în primul rînd religia publică a Romei.

Înainte de a continua, se cade să examinăm o problemă generală ce nu poate fi eludată: dacă cetatea este locul de întîlnire cu zeii, iar religia mijlocul de realizare și păstrare a acestor raporturi, ce diferență există între actele publice ca atare și actele sacerdotale încredințate magistraților și preoților? Cu alte cuvinte, ce legătură există, în definitiv, între un preot și un magistrat și, de asemenea, între un magistrat aflat în exercițiul funcțiunilor sale de guvernare și un magistrat aflat în exercițiul funcțiunilor sale religioase?

Nu e ușor de răspuns la această întrebare. Aceasta fiindcă romanii nu aveau nici o constituție politică și nici un cod religios, sistematice și complete. Pentru a încerca un răspuns oarecare, ne putem bizui doar pe anumite indicii. Un prim indiciu ne este dat de distincția operată de romani, în dreptul public (*ius publicum*), între două medii complementare, acela al dreptului public, de competența magistraților, și acela al dreptului sacru în ultimă instanță, de competența sacerdoților. Răspunde această diviziune la întrebarea noastră? În primul rînd, putem observa că faptele atestă o colaborare strînsă între preoți și magistrați în cea mai mare parte a actelor publice. Pentru a-și îndeplini actele de autoritate proprii, magistratul avea adesea nevoie de ajutorul și de sfatul preoților, iar dacă pontifii sau augurii refuzau să-i acorde asistență unui consul, acesta se pomenea blocat ori, cel puțin, împiedicat în acțiune. Pe de altă parte, cum „constituția” republicană era supusă unor presiuni datorate „creșterii” puterii romane, iar elita guverna explorînd mai mult lacunele existente în ansamblul normelor și obiceiurilor (care alcătuiau ceea ce noi am numi constituția) decît normele însele, părerea sacerdoților se dovedea în cele din urmă indispensabilă în furnizarea unei aparențe de legitimitate la inovațiile instituționale și de cîrmuire mai mult sau mai puțin îndrăznețe, întrucît ei puteau eventual atesta – sau contesta – conformitatea acestora cu dreptul sacru. Opinia preoților constituia deci un element relevant al jocului politic. Totuși, o astfel de putere le scăpă liderilor de moment, din cauza faptului că sacerdoțiul era pe viață și a

modului lor particular de recrutare. Iată de ce toate forțele politice au încercat să-i controleze pe preoți, prin intermediul unor legi ce le reglementau recrutarea. Această evoluție, pe care tocmai am schițat-o, s-a sfârșit în cursul ultimului deceniu dinaintea erei creștine, când Augustus a fost treptat cooptat de toate colegiile sacerdotale. Acest privilegiu le-a fost transmis succesorilor. De acum înainte împăratul va participa din interior la deciziile colegiilor sacerdotale, adunînd în mîinile sale plenitudinea puterilor pe care romanii le acordau regilor de la origini.

Deși îndeplineau acte sacerdotale și dispuneau de dreptul de inițiativă pe plan religios, magistraților nu li se permitea să facă abstracție de preoți, întrucît serviciul lor privea numai o parte a calendarului liturgic și mai ales pentru că ei nu erau în măsură să judece singuri valabilitatea propriilor acte religioase. Sacerdoții și Senatul trebuiau consultați în legătură cu orice criză sau inovație. Chiar dacă inițiativa consultării și decizia finală îi reveneau în mod tradițional magistratului, totuși, conform obiceiurilor, acesta trebuia să urmeze sfatul lor.

Recrutați într-un mod radical diferit de maniera de recrutare a magistraților – ca și cum această diferență ar trebui să marcheze distincția necesară dintre cele două funcții –, sacerdoții aveau competențe proprii foarte largi, de la celebrarea riturilor la gestionarea dreptului sacru. Dar, categoric, și ei aveau nevoie de concursul magistraților. De fapt, asemenea Senatului, pentru a putea interveni în viața publică preoții trebuiau să fie mai întîi consultați, dacă nu cumva *ius*-ul (adică ansamblul drepturilor inerente funcției lor) nu le conferea un mandat permanent pentru îndeplinirea diferitelor acte. Într-adevăr, ei fixau datele și se ocupau de toate sărbătorile arhaice din calendar fără a fi investiți de nimeni, doar de liderul respectivului colegiu. Dimpotrivă, de sub controlul lor ieșeau celelalte ritualuri stabilite de calendar, mai ales acelea celebrate de magistrați: astfel, consulii, și nu pontifii, erau cei care fixau datele pentru *Feriae Latinae*; analog, nici un magistrat nu era obligat să-i consulte pe auguri pentru a lua auspiciile; chiar și *pontifex maximus* tăcea dacă nu era interpelat de consul.

E de presupus că raporturile complexe dintre preoți și magistrați nu erau lipsite de sens, chiar dacă interpretarea lor este dificilă. Să ne închipuim că magistratul îi reprezenta pe oameni, iar sacerdotul pe zei ar fi o greșeală, pentru că, în exercitarea sarcinilor lor rituale, și magistrații îi reprezentau pe zei. De fapt, cei care administrau interesele zeilor erau de cele mai multe ori magistrații, iar cînd era vorba de a-i „reprezenta” pe zei, în sens ritualic, acest rol le putea reveni – cum vom vedea – atît magistraților, cît și sacerdoților.

Așadar, se cuvine să situăm distincția în planul acțiunii publice, întrucît despre aceasta este vorba în religia romană. În planul religios, magistratul dispunea de o putere mai largă decît preotul (sau Senatul), întrucît putea acționa cu poporul și cu zeii, pe cînd preoții, care nu dispuneau (asemenea senatorilor) nici de *imperium*, nici de *potestas*, nu puteau acționa decît cu zeii. Nici augurii, care, la sfîrșitul Republicii, dispuneau de o putere de temut și reprezentau una dintre pîrghiile jocului politic, nu aveau vreun mijloc de a se opune concret unui magistrat: ei puteau doar să amîne

comițiile electorale, nu să le și blocheze definitiv. Ca și pontifii și (quin)decemvirii, augurii interpretau cu toată libertatea dreptul sacru ce ținea de competența lor, însă numai împreună cu magistratul și la cererea acestuia, magistratului consultant revenindu-i decizia finală.

Superioritatea magistratului față de sacerdoți și de Senat, dar și superioritatea ultimă a sacralui sînt perfect ilustrate într-o anecdotă povestită de Cicero. În timpul comițiilor consulare, consulul Tiberius Sempronius Gracchus, tatăl Gracchilor, a refuzat să țină seama de un semn nefast (un *omen*). Fiindcă decizia lui a provocat murmure în rîndul poporului, Sempronius a deferit chestiunea Senatului, care, la rîndul lui, i-a consultat pe haruspicii. Aceștia din urmă au confirmat natura nefastă a semnului și au conchis că, în consecință, adunarea populară era nelegitimă. Sempronius a refuzat să țină seama de această părere și s-a întors pe Cîmpul lui Marte pentru a duce la bun sfîrșit comițiile. La scurt timp, s-a adresat din nou colegiului augurilor, întrucît la citirea cărților augurale își dăduse seama că, într-adevăr, comisese o încălcare a normelor sacrale, atunci cînd abandonase Senatul pentru a închide comițiile. Părerea augurilor a fost expusă în Senat (probabil la inițiativa unui consul), iar consuli ce fuseseră aleși în cursul comițiilor incriminate au trebuit să fie destituiți.

Pe scurt, să fii preot la Roma înseamnă să acționezi cu zeii și să știi cum să te porți cu ei. Competențele sacerdotale ale magistraților, în schimb, constau în a putea acționa, în anumite împrejurări, cu zeii și în a se putea informa și delibera asupra valorii sacre a acestor acte.

Totuși, n-ar trebui să tragem concluzia că sacerdoții se înscriau într-o dimensiune atemporală și metafizică. În ciuda întîietății de netăgăduit a magistratului, preotul păstra o demnitate aparte, care îl ridica deasupra rangului unui magistrat, și, de asemenea, o capacitate discretă, dar eficace de a interveni în cetate. Numai el putea spune și interpreta dreptul sacru, numai el putea propune soluțiile pentru rezolvarea conflictelor grave dintre zei și cetate: cu alte cuvinte, puteau alege normele adecvate faptelor, chiar dacă întotdeauna cu ajutorul unui magistrat, de cele mai multe ori asistat de Senat.

Nimic nu ilustrează mai bine relațiile existente între un sacerdot și un magistrat superior decît celebrul dialog dintre regele Numa și Jupiter, la începuturile Romei (Ovidius, *Fastele*, 3, 277-377). Înfruntîndu-l fără teamă pe zeul zeilor cel înfricoșător, care, după spusele locuitorilor cetății romuleene, se purta într-o manieră brutală și prea puțin civilizată, Numa și-a cîștigat, mulțumită abilității verbale și inflexibilității sale, simpatia regelui ceresc, care a acceptat în cele din urmă să pună să i se dicteze legea de către regele pămîntesc și să fie convocat de către acesta în *comitium*, pentru a le oferi primilor cetățeni zălogul „intrării” sale în cetate. Așadar, Jupiter se supune voinței unui magistrat, însă fără a abdica nici o clipă de la supremație. Tot astfel, sacerdoții, prin obișnuința lor permanentă, pe toată durata vieții, cu sfera sacralui, sînt mai venerabili decît un consul, însă, în ce privește guvernarea cetății, se supun autorității acestuia.

Pornind de la acest tip de relații, s-a presupus că preoții republicani, și mai ales pontifii, au fost inițial adjuvanții regelui arhaic, singurul

abilitat să acționeze cu zeii și cu cetățenii, și că ei s-au „emancipat” o dată cu căderea monarhiei, înainte de a deveni grupul închis de colegii pe care îl cunoaștem în epoca istorică. Este posibil ca documentele antice citate îndeobște să reprezinte niște exegeze istoricizante ale relațiilor instituționale ce existau între sacerdoți și magistrați la sfârșitul Republicii.

Dar poate că, pentru romani, relațiile dintre sacerdoți și magistrați aveau implicații și mai profunde. Într-adevăr, aceste relații nu existau numai între sacerdoți și magistrați: ele se regăseau, de asemenea, în sînul colegiilor sacerdotale. Astfel, așa-numiții *magistri* ai colegiilor de sacerdoți, eponimi și actori ai acțiunii culturale, aveau în mod frecvent alături flămîni pasivi, aproape în afara timpului și legați indisolubil de *magister*. Aceeași diviziune a actelor religioase e atestată în cultul domestic, unde soția este neapărat alături de soț. Cazul fraților arvali (preoții zeiței Ceres), congregație în care acest tip de colaborare între un *magister* și un flamin este atestat extrem de clar, arată că cele două roluri sacerdotale reprezintă în realitate dedublarea aceleiași puteri, întrucît *magistri* sînt foștii flămîni din anul precedent: s-ar spune că, pentru a dirija celebrarea riturilor cu care sînt însărcinați, arvalii trebuie să reunească cele două funcții ritualice, fără a le putea contopi. În sfîrșit, faptul că această bipartiție a fiecărui act suprem era profund ancorată în mentalitatea romană este atestat de tradițiile legendare despre primii doi regi ai Romei: Romulus, regele tînăr, viguros, activ și violent, întemeietor al cetății, și Numa, bătrînul pașnic, neîndemnat la acțiune, creatorul pios al religiei și dreptului.

Ajunși aici, îi putem imita pe intelectualii romani de la începutul erei noastre, dedicîndu-ne exegezei tuturor acestor fapte. S-ar spune că relațiile dintre magistrați și sacerdoți reprezintă oarecum ideea unui act și a unei puteri suverane care, pentru a fi desăvîrșite, trebuie să se bucure de consensul dintre oameni și zei. „Constituția” republicană, căreia îi aparțin exemplele instituțiilor citate, și mai general obiceiurile romane par să evite a-i acorda unui singur om controlul tuturor raporturilor cu zeii și cu poporul. În mod tradițional, magistrații erau privați de o parte – într-un anume sens, cea mai prestigioasă – a puterii lor, cea care privea relațiile nemijlocite cu zeii. Pe timpul Imperiului, magistratul suprem care este împăratul a cîștigat, nu printr-o lovitură de forță, ci pe calea tradițională a cooptării în toate colegiile și congregațiile, controlul asupra totalității relațiilor țesute în cetate. În fond, dispariția autonomiei formale a preoților față de magistrați nu este altceva decît un aspect al construirii unui echilibru al puterilor, cu atît mai mult cu cît, inclusiv în perioada de aur a Republicii, liderii aristocrației senatoriale aparțineau aproape întotdeauna de un colegiu sacerdotal. Cumulul puterilor realizat de Caesar, și, mai ales, de Augustus nu a fost deci un act revoluționar în toată puterea cuvîntului, ci contrapartida, în plan sacerdotal, a privilegiilor acordate principelui în planul guvernării. Puterii depozitate în mîinile magistratului și ale sacerdotului îi urma o putere încredințată unui singur principe, investit în același timp cu puterea guvernării și cu puterea sacră, ceea ce nu înseamnă totuși că cele două tipuri de putere se confundau. De fapt și de drept, acestea rămîneau separate formal, cum

fuseseră și sub Republică. Se schimbaseră însă modul cum erau exercitate. Oare nu va fi fost acesta unul dintre motivele scandalului stîrnit de împăratul Heliogabalus, care a voit să guverneze ca preot, în loc să guverneze ca *princeps*, și să controleze viața religioasă în calitate de sacerdot?

În sfîrșit, să observăm, întorcîndu-ne la întrebarea formulată mai înainte, că relațiile complexe dintre preoți și magistrați (care se regăsesc la toate nivelurile vieții publice și private) exprimă, de asemenea – dacă vrem să ne lansăm în reflecția exegetică –, unul dintre principiile majore ale concepției religioase a anticilor: acela conform căruia cetatea era rezultatul unei alianțe dintre oameni și zei, sub cîrmuirea magistraților.

După lămurirea dificilelor probleme legate de condiția sacerdotală, ne rămîne să-i examinăm pe cei ce dețineau o putere sacerdotală în exercitarea concretă a funcțiilor lor. Activitățile lor ritualice pot fi grupate în două categorii principale: celebrarea cultului și reprezentarea funcțiilor divine.

Celebrarea cultului de către magistrați și preoți îmbrăca, în esență, două forme: oferirea sacrificiilor, cu numeroasele sale variante și ritualurile secundare, și luarea auspiciilor. În timpul sacrificiilor, celebranții exprimau, prin gest și cuvînt, un omagiu solemn către divinitatea invocată, cu prilejul unei mese consumate în compania sa și conform unor reguli ierarhice severe. Acest „act de credință” recunoștea supremația și nemurirea zeului, atît atribuindu-i părțile vitale ale victimei (*exta*, cuprinzînd ficatul, vezica, plămîinii, peritoneul și inima) și conferindu-i locul de onoare, cît și printr-o diferențiere a modului de consumare. În timpul banchetului se instaura un dialog în cursul căruia comunitatea, prin gura sacrificantului, îi putea mulțumi divinității pentru favorurile primite sau îi putea solicita alte favoruri. Un sacrificiu cuprindea numeroase rituri secundare și dura mult timp. Adesea, marile sărbători cuprindeau una sau mai multe serii de sacrificii, care uneori includeau jocuri scenice sau curse, prezidate tot de sacrificant.

În cursul celui de-al doilea ritual roman fundamental, care consta în luarea sau primirea auspiciilor, magistratul sau, eventual, augurii consultau ori ascultau răspunsurile unei divinități, în primul rînd Jupiter, în privința diferitelor acte de guvernare. Ritualul divinătoriu al auspiciilor exprimă foarte clar caracterul civic al lui Jupiter, întrucît zeul suprem participa nemijlocit la viața publică, prin intermediul unor semne pe care le trimitea celor ce cîrmuiau destinele poporului roman. Consultantul observa semnele cerești, în particular zborul păsărilor sau comportamentul puilor sacri, în cadrul unei proceduri rigide, care nu permitea prea multă libertate. Actele culturale ale romanilor sînt întotdeauna expresia unei voințe obiective, aceea a poporului roman, înapoia căreia figura sacerdotului trebuie să dispară. Formalismul rigid al cultului exprima această voință comunitară și asigura devoțiunea publică împotriva oricărei intruziuni a individului, de pildă împotriva sentimentelor personale ale oficiantului. Astfel, după mărturia lui Cicero, luarea auspiciilor consta nu într-o observare atentă și respectuoasă din partea magistratului, ci într-un dialog între magistrat și un asistent, de pildă un *pullarius*

însărcinat cu observarea puilor sacri. Ritmul și tonul acestor schimburi arată că răspunsurile erau codificate și lipsite de surprize. Ele variau numai în cazul unui fenomen spectaculos și cu adevărat neliniștitor. Totuși, se poate presupune că, precum în cazul examinării așa-numitelor *exta*, continuarea dialogului și observarea erau suficiente pentru a obține răspunsul dorit.

Caracterul pur formal al luării auspiciilor sau recurgerea la un asistent pentru a duce la bun sfârșit actul consultării nu trebuie să ne surprindă. Participarea unor adjuvanți culturali la actele sacre, precum acest *pullarius*, haruspicii în momentul consultării măruntaielor sau, mai general, mulțimea ajutoarelor, fiii senatorilor ori sclavii care-i înconjurau pe sacrificanți, constituiau un element constant al cultului și al actului sacerdotal. Cine își asuma o responsabilitate sacerdotală avea ca principală funcție exercitarea propriei autorități sau exprimarea autorității poporului roman: fixa datele și modalitățile liturghiei, prezida riturile și pronunța toate formulele de autoritate. Gesturile materiale pe care cultul le presupunea, cu excepția celor care manifestau voința și autoritatea oficiantului, erau adesea încredințate unor asistenți de vîrstă sau rang social inferior. În acest chip, diferitele categorii ale societății romane participau la cult, fiecare după rangul și funcțiile proprii, definindu-se astfel sub ochiul divinității înseși. Ca atare, subîmpărțirea unui rit între mai mulți oficanți, dintre care cei mai umili executau gesturile ce îi pot părea esențiale unui occidental, nu este semnul unei religii sclerозate sau moarte, ci, dimpotrivă, una dintre principalele condiții ale funcționării sale. Nu gestul sacru în sine definește rolul sacerdotal, ci *gestul sacru de autoritate*: după cum arată termenul însuși, *sacerdos* (**sakro-dhōt-s*, „cel care face actul sacru”, în sensul pe care *facere* îl avea în dreptul public) acționează pentru popor. El are, prin al său *ius* permanent sau la cererea unui magistrat, puterea și autoritatea în planul sacru, așa cum magistratul le are în planul pur omenesc. În epoca istorică, termenul *sacerdos* li se aplică numai „sacerdoților”, însă nimic nu împiedică aplicarea lui în cazul tuturor celor care, într-un context sau altul, sînt investiți cu această autoritate sacrală.

Nu trebuie însă ca aparenta rigiditate a dialogului auspicial, care poate părea o manipulare sistematică, să ne inducă în eroare. S-a văzut: se credea că Jupiter se supunea deciziilor magistratului și că acesta acționa în funcție de interesele religioase comunitare. Așadar, atestînd transparența ritului public, formulele de consultare auspiciale dau ca sigură aprobarea lui Jupiter: conform pactului legendar, zeul suprem trebuia să colaboreze pentru binele public și să aprobe orice măsură dreaptă și legitimă; prin urmare, el consimțea la aceste dialoguri ritualice, care exprimau mai mult asentimentul său decît încercarea de a-l obține, cu condiția ca ele să nu conțină incongruențe sau lezări. De regulă, ca și sacrificiul, luarea auspiciilor presupunea prezența lui Jupiter printre cetățeni. La rîndul său, zeul era mai puțin atent la intențiile sau dispoziția consultantului decît la executarea exactă a gesturilor prin care oficanții i se adresau ori care îi enunțau asentimentul. S-ar putea afirma că dezacordul lui Jupiter nu se explicita prin intermediul acestor rituri: de

cele mai multe ori, el se manifesta prin fenomene spectaculoase și amenințătoare, exterioare consultării propriu-zise; care, eventual, îl obligau pe oficiant să lase deoparte rutina psalmodierilor pentru a analiza nemulțumirea stăpînului ceresc și a acționa în consecință.

Pe scurt, în cursul consultării auspiciale, cel ce are cu adevărat inițiativa este Jupiter, și nu magistratul. Acesta din urmă are funcția de a-l asocia pe Jupiter cu orice act de suveranitate și de a confirma public, prin ritualurile stereotipate, aprobarea zeului: cîtă vreme Jupiter lăsa lucrurile să meargă de la sine, oficiantul nu era nevoit să se îndepărteze de respectarea rece și solemnă a procedurilor.

În cazul cînd zeul își manifesta nemulțumirea și trimitea semne neprevăzute, oficiantul avea datoria de a-i consulta pe sacerdoții specializați, cum de altfel se proceda în fața oricărei situații insolubile, recurgînd la sprijinul tradițiilor în vigoare. De cele mai multe ori, consultarea avea loc în Senat. Astfel, ori de cîte ori bunele relații cu zeii păreau întrerupte în mod grav și pentru multă vreme, magistrații convocau Senatul și consultau (quin)decemvirii. Aceștia primeau porunca de a căuta în *Cărțile Sibylline* oracolul adecvat pentru a face față crizei. În continuare, acest oracol era anunțat și interpretat în Senat, iar prescrierile conținute în el erau transformate în decrete publicate de către magistrat. Este semnificativ faptul că, în acest gen de consultare, augurii, pontifii sau (quin)decemvirii nu mai erau în contact nemijlocit cu divinitatea. De fapt, pentru rezolvarea crizei se recurgea la o tradiție, în principiu imuabilă, sau la un corpus delimitat de profeții: prin aceste reguli ale dreptului sacru, ca și prin oracolele sibylline, reconcilierea cu zeii era ca de la sine înțeleasă. De fapt, aceștia din urmă nu interveneau în căutarea soluției. Colegiile sacerdotale, s-ar spune, dispuneau întotdeauna de mijloace pentru a obține consensul zeilor și a restabili pacea cu cerul. Știința lor era suficientă pentru a da o logică faptelor sau pentru a dezvălui în ele o raționalitate ascunsă și garanția succesului.

Această știință sacerdotală, acest drept sacru, deși fragmentat între diferite colegii și culte, ocupă un loc central în cultura romană, nu numai pentru că este legat nemijlocit de nașterea dreptului roman sau fiindcă reprezintă o funcție tipic „sacerdotală”, ci întrucît cuprinde o reprezentare globală a realității.

Preoții romani, mai ales pontifii, erau oameni de drept și „oameni de litere”. Scrierile lor nu conțineau revelații metafizice, ci înregistrarea tuturor evenimentelor care puteau privi actele publice ale oamenilor și zeilor, precum și compilarea tuturor decretelor și răspunsurilor oracolelor date de către sacerdoți: pe scurt, toată jurisprudența sacră. Nici *Cărțile Sibylline* nu ascundeau o revelație așa cum se înțelege astăzi, ci mai curînd rețetele secrete de rezolvare a crizelor grave prevăzute, se spunea, de Sibylla. Totuși, aceste cărți sacerdotale, regulile pe care le conțineau și, de asemenea, tradițiile exegetice și cazuistice ce li se asociau constituiau o concepție asupra lumii tipic romană, în măsură să explice și să justifice totul. Împreună cu formulele ritualice puse în scenă în timpul sacrificiilor sau în marile liturghii, aceste nenumărate tradiții și priceperea celor ce le aveau în sarcină formau, așa zicînd, „Revelația”

romanilor, o revelație înscrisă în istoria Romei, transmițând certitudinea că zeii erau patronii și aliații de neclinit ai poporului roman.

Oficanți și juriști, sacerdoții și magistrații mai puteau îndeplini o funcție ritualică: unii, datorită rolului lor, în permanență, iar ceilalți, în funcție de circumstanțe, puteau reprezenta funcțiile unei divinități, divinitatea „lor”.

Printre preoții dedicați în mod esențial acestei sarcini, flaminii ocupau primul loc. Cel mai venerabil dintre cei cincisprezece flamini, acela al lui Jupiter, a lăsat ample mărturii asupra acestor reguli culturale, exprimate mai cu seamă prin prescripții și interdicții permanente, cuprinzând un simbolism complex. Flaminul lui Jupiter nu era un om diferit de ceilalți; era un cetățean obișnuit, care nu avea de trecut prin vreo inițiere deosebită pentru a-și desfășura funcția, ce începea din ziua „investiturii” sale de către *pontifex maximus*. Din acest moment, desigur, viața sa cunoaște o cotitură, însă pentru asta flaminul nu trebuie să renunțe la altele. Modul de viață al perechii flaminale este, din exterior, cu totul formal; pare aproape paradigma vieții conjugale romane. Căsătorii după ritul cel mai desăvârșit, acela numit *confarreatio* (căsătoria era o condiție fundamentală pentru a aspira la această sarcină), flaminul și flaminica rămâneau în funcție – dacă nu apăreau incidente – atît timp cît dura uniunea lor: „Dacă își pierde soția, se retrage din flaminat”, afirmă Aulus Gellius; și adaugă: „Căsătoria flaminului nu poate fi dizolvată în mod legitim decît prin moarte”. Tocmai de aceea soțiile romane îmbrăcau acel *flammeum*, vălul roșu ca focul, ca semn de bun augur: flaminica îl purta în permanență, ea neavînd dreptul să divorțeze.

Pe de altă parte, flaminul lui Jupiter este foarte activ în viața cetății. Nu numai că participă, la locul de onoare, la sacrificiile dedicate zeului „său” (ceea ce implică faptul că el era primul în toate ceremoniile mai importante din oraș), ci este singurul dintre sacerdoți cu dreptul de a ocupa un loc în Senat. Eminența participării sale este semnalată de scaunul de fildeș și de toga pretextă – însemne ale înalților magistrați și ale vechiului rege –, ca și de privilegiul de a se deplasa prin cetate într-un car. Mai mult, flaminul lui Jupiter își avea, literalmente, rădăcinile la Roma: el nu-și putea petrece nici măcar o noapte în afara orașului (fără a comite un sacrilegiu) și nici nu putea dormi trei nopți consecutive în afara patului conjugal, ale cărui picioare, unse cu un strat subțire de noroi, indicau o comunicare permanentă cu pămîntul Romei. Pentru ca acest sacerdot să le fie accesibil concetățenilor, patul său era așezat în vestibulul casei. Cel mai roman dintre romani, flaminul lui Jupiter era și cel mai uman dintre oameni: în fapt, îi era interzis să se atingă de făină fermentată sau de carne crudă, alimente improprii consumului uman.

Dar, în același timp, aceste reguli deosebit de rigide semnaleză puternica alteritate a vieții respectivului sacerdot. Flaminul este în permanență *feriatus* (în sărbătoare), adică într-un context sacral, iar atunci cînd se deplasează prin oraș, la trecerea sa orice muncă trebuie să înceteze, pentru ca el să poată trăi înconjurat de liniștea solemnă a

unei zile de mare sărbătoare. Din casa flaminului lui Jupiter nu se poate scoate decât focul destinat practicilor sacre, iar lângă spătarul patului său trebuie să se afle întotdeauna o cutie cu prăjituri pentru sacrificiu. Acest context sacru se exprima și prin bereta flaminului, numită *apex* sau, mai degrabă, *albogalerus*: confecționată din pielea unei victime, avea în vîrf o crenguță înconjurată de un fir de lînă provenind, și el, de la un animal jertfit. Sacralitatea cuprindea și trupul flaminului, care, pentru a îndepărta de sine mulțimea ce-l înconjura cînd mergea să îndeplinească sacrificiul, dispunea de un lictor sau de o nua; iar cînd se bărbierea, nu putea folosi decât o lamă din bronz, „material potrivit pentru contextul religios”.

Totuși, am exagera dacă ne-am închipui că, în actul investiturii, însuși trupul flaminului se transforma într-un obiect consacrat; această calitate nu se aplică trupului, ci mai curînd funcției pe care el o întruchipează. De aceea, flaminul este imediat depozat de caracterul său sacru atunci cînd comite o eroare ritualică sau divorțează. Pe de altă parte, imposibilitatea de a se despărți de soție ne ajută să înțelegem că, în sens restrîns, perechea este obiectul sacru, și nu unul sau altul dintre soți. Apoi, sacralitatea nu decurge din faptul de a fi sacerdot, ci din comportamentele sale neobișnuite: ea este „acționată”. Flaminul trebuie să poarte mereu cel puțin un însemn al funcției sale: nu-i este îngăduit să rămîină fără *apex* și abia într-o perioadă destul de tîrzie a primit permisiunea de a o scoate în casă. În sfîrșit, se va fi observat că obișnuințele nu-i împiedicau pe ceilalți cetățeni să-l atingă pe flamin, dar prescriau că el putea folosi gestul defensiv, pentru a semnală, la momentul oportun, caracterul sacru al persoanei sale. Această calitate este definită mai hotărît de o altă regulă: flaminului îi era interzis să consume bobi, din cauza conotației funeste a acestora, și, mai general, îi era interzis să vadă și să atingă un cadavru, să pătrundă în incinta unui rug funebru și să asculte muzică funebră. Această ultimă prescripție sublinia și mai mult contextul sacru care îl înconjura pe flamin, căci era interzisă îngroparea cadavrelor într-un loc sacru. Legea pădurii sacre de la Lucera interzice „tuturor să depună un cadavru sau să celebreze ritul funebru în această pădure sfîntă”.

Astfel, prin echipamentul său, prin modul său de viață și prin anumite gesturi și interdicții, flaminul își avertiza mereu concetățenii că se afla „altundeva”, că reprezenta altceva: pentru a notifica această absență, simbolismul operat recurgea la contextul sacru ce trimitea la zeii cerești. Prin conduita sa insolită, puternic contrastantă cu viața obișnuită, flaminul insera în universul cetății semnul unei lumi de dincolo ce se opunea întru toate lumii oamenilor și lumii morților. Astfel, o primă interpretare a comportamentelor flaminului permitea să se înțeleagă faptul că el stabilea o comunicare între cetate și lumea zeilor. Dar erau numeroase regulile care precizau identitatea zeului.

Dacă sacrificiile la care participa sau pe care le oferea nu lăsau loc nici unui echivoc, anumite tradiții și interdicții puneau în scenă alte elemente ale puterii divine incarnate prin intermediul flaminului lui Jupiter. Am citat deja însemnele regale sau consulare prin care se distingeau acest sacerdot: aceleași însemne ale puterii supreme presupuneau și

faptul că zeul beneficia de plenitudinea puterii. Această competență suverană este exprimată, de asemenea, prin imposibilitatea sa de a vedea armata echipată de luptă sau măcar un cal: acest fapt îl separă net, ca să ne exprimăm ca G. Dumézil, de „zona războinică” a activității umane, adică de sectorul lui Marte.

Exclus de la jurământ, flaminul lui Jupiter semnala că zeul său era stăpînul jurămîntului, stăpînul dreptului. Imposibilitatea de a depune jurământ exprima totuși libertatea necesară a acestui stăpîn al dreptului, a acestui stăpîn *tout court*. A depune jurământ însemna a se lega, iar pentru flaminul lui Jupiter și stăpînul său divin este cu neputință să accepte legarea. El nu poartă noduri, nici pe *apex*, nici pe centură, nici în altă parte; nu-i este îngăduit să poarte un inel care să nu fie rupt și gol; nu poate numi și nici atinge iedera, întrucît ea leagă tot ceea ce cuprinde (*vincit ad quodcumque se applicat*); de asemenea, evită să treacă pe sub coardele de viță-de-vie. Mai spectaculoase sînt obișnuințele privitoare la contactul dintre flamin și un prizonier: „Cel ce urmează să fie dus la biciuire, dacă se va arunca la picioarele sale, implorîndu-l, este un sacrilegiu să-l biciuiască în acea zi”. Mai trebuie evitat ca un om în lanțuri să pătrundă în casa flaminului, întrucît, atunci cînd un prizonier izbutește în această încercare, „trebuie să fie eliberat de lanțuri și... trecut prin *impluvium* pe acoperiș, pentru a-l arunca de acolo afară în stradă”. Pentru a justifica aceste reguli, Plutarh citează, printre alte explicații, interdicția ca flaminul să numească și atingă capra și cîinele. Pentru că era expusă la epilepsie (literal: „legată” de epilepsie, *epilepsiai katalambanesthai*) mai mult decît orice alt animal, capra, se credea, contamina tot ce atingea; iar flaminul intrat în contact cu acest animal putea fi „legat” la rîndul său. Pentru a justifica interdicția de a atinge cîinele, Plutarh amintește că acest animal este alungat din sanctuare din teama ca nu cumva, din cauza naturii sale belicoase, să-i împiedice pe suplicanți să se adăpostească; pe scurt, cîinele este considerat un soi de împrejmuire de netrecut, o legătură aruncată în jurul sanctuarului și împrejurul preotului.

În sfîrșit, vălul purtat de flaminică, așa-numitul *flammeum*, era de culoare galben-roșietică, „culoarea focului din fulgerul lui Jupiter”, comentează Paul Diaconul.

Astfel, comportamentul perechii flaminale trimitea, fără echivoc, la Jupiter. Desigur, noi nu cunoaștem multe alte reguli și nu le înțelegem pe toate cele care ne-au parvenit. Totuși, izvoarele ne îngăduie să întrezărim că, în orice caz, trimiterea la Jupiter nu era nici sistematică, nici nemijlocită. Comportamentele care îl amintesc și care trimit la Jupiter se referă la atributul fulgerului, mesager al voinței acestuia, la puterea sa suverană liberă și absolută, la stăpînirea dreptului și a bunei-credințe, delimitîndu-i influența de cea a lui Marte. Prin intermediul lor, suveranității i se atribuie un conținut și o limită conforme cu acea coabitare tolerantă ce caracterizează panteonurile politeiste: Jupiter este suveranul și nimic altceva. Această serie de elemente, nu foarte numeroase, dar probabil esențiale pentru a înscrie figura lui Jupiter în realitatea cotidiană, nu reprezintă o calitate intrinsecă a figurii fizice a sacerdoților:

semnele nu decurg din consacrară care i-ar fi transformat pe sacerdot și pe soția sa în trupuri divine; aceste teologeme sînt exterioare persoanei lor, iar pentru a fi percepute trebuie „acționate”, dobîndindu-și existența numai prin percepția celorlalți cetățeni, ce reacționează la acest ritual neconținut.

Figura zeului poate fi corpul zeului, flaminul ori, poate, o statuie a lui Jupiter? Plutarh ne lasă să înțelegem la finalul aceluia pasaj pe tema dreptului de azil, care îi slujește la lămurirea relațiilor dintre flaminul lui Jupiter și ciîne: „Ca urmare, este natural ca sacerdotul lui Jupiter, care e ca o statuie însofletită și sacră (*hosper empsykhon kai hieron agalma*), să poată fi abordat și el ca un refugiu pentru suplicanți și imploranți, fără ca nimic să-i alunge sau să-i îndepărteze”. Efectiv, pe lângă dreptul de azil există și alte precizări – precum folosirea bronzului și imposibilitatea contactului cu lumea morții – care apropie figura flaminului de cea a unei imagini divine.

Totuși, Plutarh nu-l asimilează pur și simplu cu o statuie. El notează că acest sacerdot este ca un idol, *hosper agalma*. Pe bună dreptate, întrucît el este mai mult decît atît: perechea flamină nu poate fi în chip manifest redusă la o copie a lui Jupiter sau a uneia dintre statuile sale. Acești sacerdoți sînt ceva mai mult decît una dintre statuile zeului. Sînt mai mult decît o imagine: precum acel *kolossos* grecesc studiat de J.-P. Vernant, ei aparțin mai curînd categoriei „dublului”. Fără a fi un obiect „natural” sau imitarea unui obiect real, nici un produs pur mental, acest dublu e o realitate exterioară subiectului, dar care prin chiar apariția sa, în momentul cînd se arată, se opune, prin caracterul său insolit, desfășurării obișnuite a vieții: se revelează drept ceva ce nu este prezent. *Kolossos*-ul introduce în universul celor vii puterea mortului pe care îl revelează în același timp într-o formă vizibilă. Prin comportamentele sale insolite și printr-o serie de elemente semnificative, perechea flamină introduce în universul cetății o formă vizibilă a puterii lui Jupiter.

Augustin a descris în termeni fericiți un rit efemer care se desfășura în jurul femeii gravide agresate de Silvanus, iar descrierea sa coroborează interpretarea noastră a comportamentelor perechii flaminale. Trei zei păzitori (*custodes*) o protejează pe lăuză, iar pentru a-i „reprezenta pe acești trei păzitori (*eorumque custodum significandorum causa*) trei oameni împresoară noaptea pragurile casei, lovind pragul mai întîi cu o secure, mai apoi cu un pisălog de piuă, înainte de a-l curăța cu o mătură”. Chiar numele acestor zei păzitori se reduc la gesturile ritualice efectuate de cei trei oameni: Intercidona (*a securis intercisione*), de la tăișul securei, Pilumnus de la pisălog (*pilum*) și Deverra de la mătură. Termenul *significare*, folosit de episcopul din Hippona pentru a desemna activitatea celor trei oficanți (*custodum significandorum causa*), nu este lipsit de interes. Spre deosebire de verbul *imitor*, legat de *imago* („aparență” opusă față de realitate, ca *eikon* față de *phantasma*), *significare* exprimă substituirea printr-un semn ori printr-un gest ritual a unei activități, a unui mesaj sau a unui fapt ce se vrea a fi produs. În opinia noastră, acest termen, care se va bucura de o carieră lesne de înțeles în lingvistică, desemnează perfect producerea dublului în cursul unei reprezentări.

În ritualul pomenit, acești trei oameni *significanți* cei trei zei, „arată, prin intermediul semnelor” perfect tangibile, puterile divine. Cele trei gesturi insolite sînt suficiente pentru a face să apară pe pragul casei amenințate *signum*-ul acestor trei divinități.

Unui ritual atît de pitoresc, care atestă (dacă ar mai fi cumva nevoie) cum, în cultul privat, obiceiurile care determină funcții sacerdotale sînt întru totul asemănătoare cu cele din cultul public, i se poate adăuga un comportament practicat de către cei trei flaminii de primă mărime. An de an, pentru a se deplasa la sanctuarul Bunei-Credințe (*Fides*) spre a jertfi, flaminii lui Jupiter, Marte și Quirinus străbăteau cetatea într-un car, cu mîna dreaptă acoperită cu un văl. Mîna dreaptă era sediul și, într-un fel, sanctuarul Bunei-Credințe: vălul care acoperea mîna semnifica – potrivit comentatorilor antici – sacralitatea obiectului acoperit care transformă în *signum*, în statuie a Credinței (*Fides*) mîna dreaptă a flaminilor. De altfel, această „Credință acoperită” a provocat unele glume în rîndul modernilor, care uneori au presupus că expresia se referea la o statuie de cult a zeiței: însă pe monede *Fides* nu este niciodată reprezentată acoperită. De fapt, „Credința acoperită” nu e decît mîna acoperită a flaminilor, reprezentînd, ca și *dextrarum iunctio*, o imagine vie a calităților lui *Fides*.

Rolul eminamente sacerdotal al „semnificării” este foarte adesea desfășurat de sacerdoții propriu-ziși, putîndu-ne determina să interpretăm dintr-un alt punct de vedere colaborarea dintre magistrat și preot. Totuși, acest rol nu le este rezervat numai preoților: un magistrat, sau în general orice sacrificant, îl adopta ocazional în cursul sacrificiilor, atunci cînd trebuia să descrie divinitatea invocată și să o facă prezentă prin gest.

Pentru a oferi o ilustrare precisă, vom alege cazul foarte cunoscut al triumfătorului, care nu reprezintă numai magistratul în perfecțiunea sa ultimă, ci și o „imagine” vie a lui Jupiter.

Generalul triumfător parcurgea traseul cortegiului care îl conducea de la Cîmpul lui Marte la templul lui Jupiter Capitolinul într-un car tras uneori de cai albi; îmbrăca *tunica palmata*, probabil împodobită cu frunze de palmier brodate, și *toga picta*, de culoarea purpurei. În mîna dreaptă strîngea un sceptru care avea la capăt acvila lui Jupiter. Deasupra capului, încins cu o coroană de lauri, un sclav public ținea suspendată o coroană grea, de aur. Din cînd în cînd, sclavul striga: „Privește în urma ta și nu uita că ești om!”. Într-adevăr, această ținută se putea preta la interpretări. Nu numai că Jupiter era reprezentat într-o cvadrigă deasupra templului său, dar folosirea de către legendarul Camillus a unui atelaj de cai albi îl putea aminti și mai direct pe zeu: „Nu este un lucru vrednic de cetățeni și nici măcar de oameni”, ar fi murmurat romanii cu acel prilej, potrivit lui Titus Livius, „întrucît considerau un astfel de car ca fiind sacru și rezervat regelui și tatălui zeilor”. Pe de altă parte, veșmîntul îmbrăcat de triumfător era cel al lui Jupiter, ca și coroana de aur și sceptrul. În plus, chipul triumfătorului era machiat cu miniu, ca și statuia lui Jupiter.

Istoricii Romei nu au ezitat: pentru cea mai mare parte a lor, triumfătorul era imaginea vie a lui Jupiter. Iar J. Frazer, într-unul dintre acele

pasaje logice care l-au făcut faimos, a putut conchide că regii romani și italici, primii triumfători, erau considerați zei de către supușii lor. Dimpotrivă, încredințați fiind că echipamentul era la fel cu al regilor, alți istorici au respins ideea epifaniei lui Jupiter și au derivat din costumul regal originar atît atributele zeului suveran, cît și pe cele ale triumfătorului uman. Recent, s-a impus o interpretare mai echilibrată: în timpul triumfului, străvechiul rege triumfător reînvie pentru o zi sub trăsăturile generalului victorios. Dar ca reper al acestui *rex* pentru o zi rămîn tot Jupiter și statuia sa.

Ambiguitatea statutului triumfătorilor – oameni, regi de odinioară sau zei? – exprimă cum nu se poate mai bine natura relației lor cu zeul, care se plasează la capătul cortegiului. Murmurele romanilor la trecerea atelajului lui Camillus și celebra frază rostită de sclavul public care-l însoțea pe general arată că romanii înțelegeau perfect ce figură trecea dinaintea ochilor lor. De altfel, de-a lungul întregului cortegiu, soldații care-și însoțeau *imperator*-ul triumfător strigau: *io triumpe*, un strigăt de invocare, căutînd în primul rînd – se pare – să invite un zeu să se manifeste. Dar aceste strigăte se împleteau cu glume și cîntece care-l luau în derîdere pe general, căruia ultimul dintre oameni, un sclav, îi amintea neobosit condiția sa de om. În sfîrșit, triumfătorul juca acest rol doar pe durata cortegiului: el redevenea un simplu cetățean de îndată ce ajungea la Capitoliu și celebra executarea jurămintelor rostite la începutul campaniei militare. Și magistrații regulari, care purtau în mod tradițional veșmîntul triumfal pentru a prezida jocurile, o făceau doar pe durata acestei șefii.

Toate limitările introduse la explicitarea imaginii lui Jupiter exprimă bine valoarea acestei reprezentări. Ca și în cazul flaminului, ea apelează mai curînd la categoria dublului decît la ideea de „aparență” și la incarnarea pur și simplu a zeului. În cursul strălucitoarei manifestări a puterii romane pe care o constituie triumful, generalul slujește drept suport pentru un anumit număr de trăsături ce evocă fără nici o ambiguitate prezența lui Jupiter și a suveranității sale. Dar aceste trăsături sînt contestate de alte comportamente ce trebuie să exprime caracterul insolit al triumfătorului și, în același timp, absența și alteritatea lui Jupiter: prezentă, dar supraomenească, manifestarea zeului este oarecum produsul ritualului celebrat de triumfător între Cîmpul lui Marte și Capitoliu.

Desigur, nu recurgînd la acest comportament ritualic vom defini în termeni mai preciși figura sacerdotului roman. Dar de ce să căutăm cu orice preț o definiție precisă? Evident, romanii nu o căutau. În cele din urmă, totul ar părea să sugereze oportunitatea faptului de a lăsa să persiste ambiguitatea „preotului” roman, care exprimă cum nu se poate mai bine marea diversitate a figurilor sacerdoțiului de la Roma. Rămînem cu impresia că fiecare dintre aceste roluri sacerdotale complementare ar constitui o reprezentare momentană a sacerdoțiului ca atare, fragmentat în ansamblul cetățenilor, potrivit obișnuinței foarte romane de a înfățișa universul în părți clar deosebite una de alta, spre a-l controla mai bine.

Referințe bibliografice

M. Beard, J. North (coord.), *Pagan Priests*, London, 1989.

D. Porte, *Les donneurs de sacré*, Paris, 1989.

J. Scheid, „Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général triomphant”, în *Le temps de la Réflexion*, 7, 1986, pp. 213-230.

G. Wissowa, *Religion und Kultur der Römer*, München, 1912, ed. a II-a, (retipărită în 1971), pp. 479-566.

Capitolul 3

JURISTUL

Aldo Schiavone

Elaborarea și cunoașterea dreptului – *ius* – ca exercițiu intelectual distinct, solicitând și desfășurând aptitudini și talente aparte, a străbătut întreaga istorie a Romei. Astăzi încă mai putem urmări, cu relativă ușurință, aproape zece veacuri de practică neîntreruptă: din epoca celor 12 table, la jumătatea secolului al V-lea î.Cr., până la publicarea așa-numitului *Corpus iuris civilis* al lui Iustinian, în plin Imperiu Bizantin.

O continuitate cu atât mai remarcabilă dacă ținem seama că perceperea ei nu este numai produsul – oarecum forțat și înșelător – al privirii noastre retrospective, rezultatul unei operațiuni istoriografice îmbrățișând segmente și itinerare diverse, recunoscând trăsături comune, care însă nu sînt identificate ca atare de figurile treptat implicate. Dimpotrivă, senzația de scufundare în fluxul unui curent de gânduri și obișnuințe mentale (ca să nu spunem chiar și sociale), care circula cu regularitate din vremuri foarte îndepărtate, a aparținut întotdeauna, în mod lămurit, conștiinței protagoniștilor acestui drum: reprezenta steaua polară a muncii și identității lor.

Juriștii romani n-au fost numai niște „știutori”, niște „cunoscători” sau niște „savanți” ai dreptului. Pentru o bună bucată de vreme de-a lungul istoriei lor, ei au fost, de asemenea, cei mai însemnați și mai prestigioși „constructori” și „producători”. Ba chiar veacurile de aur ale științei juridice (de la sfîrșitul secolului al II-lea î.Cr. pînă în primele decenii ale secolului al III-lea d.Cr.) au coincis aproape complet cu epoca afirmării depline, în țesătura instituțională a societății romane, a unui model de „drept jurisprudențial”, adică a unei ordonări în care puterea normativă era concentrată, într-o măsură relevantă, în prerogativele tagmei juriștilor: acestora – independent de faptul că puteau acoperi funcții publice – „*permissum est iura condere*”, le era permis să creeze dreptul, ca să repetăm expresia deja ușor birocratică a unui autor din secolul al II-lea d.Cr. (Gaius, *Instituțiile*, 1, 7).

Totuși, trebuie să ne ferim ca privirile noastre să devină prizonierele cîmpului hipnotic determinat de uniformitatea unei asemenea durate. De-a lungul traseului pe care-l avem în vedere există și semne ale unor mari prefaceri, a căror însemnătate nu este cu nimic mai prejos decît înregistrarea continuității. Schimbările au privit atât poziția sociologică, de clasă, a experților în drept și raporturile lor cu ansamblul comunității și instituțiilor – mai întîi ale cetății, apoi ale Imperiului –, cît și formele științei lor: structura și calitatea cunoștințelor pe care le produceau, le acumulau și le transmiteau. Iar, cîtă vreme (cum tocmai am spus) juriștii erau de asemenea, într-o bună măsură, creatorii dreptului pe care îl elaborau (mai bine zis, îl alcătuiau în actul reelaborării), prefacerile culturale se reflectau de îndată asupra organizării normative a societății.

Spre deosebire de alte drepturi din vechime, dreptul roman nu a fost numai singurul elaborat „științific”, ci și singurul produs, în mare parte, de o clasă de experți dedicată „profesional”, secole de-a rândul, acestei activități.

Urmind linia prezentului volum, dintre cele două planuri în care am situat desfășurarea istoriei jurisprudenței romane – chestiunea socio-logică a tagmei și, respectiv, evoluția paradigmelor cognitive ale științei juridice – vom alege ca reper narativ cea dintâi perspectivă. Fără a uita însă că această distincție are o valoare relativ precară și că nu există schimbare în cunoaștere care să nu sfârșească prin a implica modificări de statut și viceversa.

Putem fixa astfel patru cadre sau figuri, la care să raportăm – ca în expunerea unui poliptic – întreaga descriere. În fiecare dintre ele, protagonistul capătă înfățișarea unui personaj bine cunoscut din istoria Romei: respectiv, a unui sacerdot arhaic, a unui aristocrat republican, a unui sfetnic și „prietен” al principelui în anii dintre Augustus și Antonini și, în sfârșit, a unui mare funcționar din administrația severiană și, mai apoi, de la sfârșitul Antichității.

În amprenta genetică a celei mai arhaice mentalități romane – așa cum ni se deslușește atunci când descifrăm tradiția ce i-a urmat – descoperim două elemente distincte, pe care le vom putea defini drept adevărate cîmpuri sau valențe prestabilite și integrate, parțial contigue și suprapuse, parțial separate și „specializate” de timpuriu. Cu o aproximare inevitabilă și cu riscurile presupuse întotdeauna de definițiile aflate la încrucișarea dintre istorie și antropologie, putem desemna aceste două zone cu numele de „cunoaștere magico-sacral-religioasă” și de „cunoaștere a *ius*-ului”. Prin urmare, religia și dreptul: nu întîmplător, pînă în secolul al IV-lea î.Cr., puținele fragmente de scriere latină ce ne-au parvenit se raportează, cu certitudine, doar la aceste experiențe. Astfel, de la bun început, trăirea religioasă, care a avut probabil un rol hotărîtor în însăși formarea celei mai vechi așezări orășenești, s-a îmbinat cu un patrimoniu mental și cultural parțial diferit, ce nu tindea către producerea de culte sau experiențe magice, ci către edificarea lentă și stratificată a unei rețele de reguli menite să acopere în întregime cele mai însemnate comportamente „sociale” ale vechilor *patres*: cel mai îndepărtat nucleu al *ius*-ului cetății.

Efectele practicării dreptului n-au întîrziat să se răsfrîngă asupra ansamblului de relații ale colectivității, iar contiguitatea mentală magie-religie-*ius* a contribuit într-o măsură semnificativă la fixarea celui dintîi spațiu „public” – ideal și fizic – din istoria Romei. Pronunțarea *ius*-ului a fost repede rezervată în sînul unui cerc de sacerdoți: colegiul „pontifilor” (*pontifex* – literal, „făcător de căi”; mai obscur, „cel ce deschide calea”), alături de cei trei flamini (ai lui Marte, Jupiter și Quirinus), de auguri și vestale, o componentă esențială a organizării instituționale a religiei romane arhaice. Istoriografia a discutat mult despre originea acestei exclusivități, care îi deosebea pe pontifi de alte grupuri sacerdotale. Dar această atribuire nu trebuie să ne surprindă. Separarea misiunilor este

un fenomen original în mecanismele celei mai vechi religii citadine, și nu e nicidecum de ocolit ipoteza unei diferențieri genetice între ritualitatea sacrificială și simbolică, rezervată flaminilor, și concentrarea sapiențială, legată de pontifi. Fapt este că, oricum s-ar fi realizat împărțirea funcțiilor, pontifii au rămas, în cele din urmă, păzitorii și interpreții celor mai importante rezerve de cunoștințe „civile” ale colectivității: ai calendarului, prin numărătoarea lunilor pline, a lunilor noi și a zilelor faste, iar apoi prin importantul control social al timpului; ai secvențelor și formulelor de rugăciune și de invocare ritualică a zeilor; probabil, chiar ai scrierii – începînd din perioada în care aceasta a fost introdusă la Roma, în jurul anului 600 î.Cr. Apoi, ei înregistrau cele mai semnificative evenimente din viața comunității, de la perioadele de foamete la eclipse, și luaau parte la *comitia calata*, în care se elaborau acte fundamentale pentru viața colectivă.

Într-un cuvînt, erau „înțelepții” cetății.

În talentul lor și în definirea rolului lor social – aproape un dispozitiv antropologic – nucleul mental și cultural cel mai sugestiv se lasă încă întrezărit în plină epocă istorică. Îl putem identifica în impulsul constant către o „imaginație regulatoare” bogată și năvălitoare; ceva ce ar putea fi numit o continuă „supradeterminare ritualistică” a raporturilor sociale și a relațiilor dintre oameni și natură, cu scopul stabilității și asigurării, atît individuale, cît și colective. Această percepție a ritualității se apropia mult de un adevărat „sindrom prescriptiv”: spațiul social al raporturilor dintre *patres* și spațiul suprasensibil și transfigurat al divinului și magicului apăreau închise într-o armătură de reguli și precepte fixe, amănunțite și implacabile: s-ar putea spune, de-a dreptul obsesive. Imediat ce erau formulate – prin cuvintele revelatoare ale sacerdoților –, acele porunci dobîndeau o obiectivitate alienată și irevocabilă, conform unei proiecții bine cunoscute în multe culturi primitive și în societățile antice. Dar respectarea lor scrupuloasă era răsplătită din plin: procedînd astfel, comunitatea căpăta siguranță și forță. În același timp, pontifii căpătau putere: în cuvintele și abilitatea lor interpretativă apărea depozitat secretul adeziunii orașului la universul sacrului și magicului, care era închipuit ca protejîndu-i și făcîndu-i invincibili pe cei care îi puteau înțelege limbajul și știau să respecte voința zeilor care îl locuiau.

Astfel, cunoștințele pontifilor dovedeau un aspect de „socialitate” din ce în ce mai accentuat: prescriptibilitatea indicațiilor urmărea întotdeauna să le asigure un beneficiu imediat celor ce exploatau cunoașterea pe care o conțineau. Prezența lor a sfîrșit prin a garanta o autentică reîntemeiare „urbană” a religiozității gentilice precedente, contribuind la menținerea fermă a caracterului aristocratic timpuriu (structura așa-numitelor *gentes* se baza în mod hotărîtor pe selecția aristocratică). Patrimoniul preexistent de mituri latine – în parte deja atins de contaminările grecești și de influențele etrusce – era reinterpretat în cheie „istorică” și „citadină”: era „dezintegrarea mitică” presupusă de istoriografia modernă, care, pe cît se pare, a sfîrșit prin a înlesni transpunerea în afara sferei sacrului a unor modalități și scheme mentale formate, la origine, doar ca fantezie magică și religioasă.

O dată cu reelaborarea celor mai îndepărtate straturi ale religiozității gentile, pontifii utilizau aceleași cunoștințe – conform aceleiași mentalități prescriptive – și pentru a regla, prin pronunțarea *ius*-ului, raporturile dintre diferitele grupuri familiale din sînul comunității, integrînd menținerea „sistemului de putere” protocitadin al regelui și flaminilor. Crearea *ius*-ului se întemeia în primul rînd pe amintirea așa-numitelor *mores*, vechile tradiții de comportament păstrate în sistemele de rudenie gentile și formate, la rîndul lor, prin sedimentarea precitadină a colectivității. Manevrarea acestor amintiri se efectua îmbinînd experiențele sociale și imaginația religioasă. Ea se manifesta sub forma unor răspunsuri ale pontifilor – date conform unor modalități tipic oraculare – la întrebările așa-numiților *patres*, care voiau să afle, în împrejurări aparte, ce era *ius*-ul: altfel spus, ce conduită gestuală și verbală trebuia adoptată astfel încît acțiunile fiecăruia să se dovedească adecvate, față de ceilalți capi ai familiilor și față de zei, pentru atingerea anumitor obiective în relațiile dintre grupuri.

Se forma în acest fel modelul unui *responsum*, un tip de comunicare autoritară, de o mare însemnătate în viața cetății arhaice, care, prin intermediul a nenumărate adaptări, însă păstrînd întotdeauna o urmă din propria calitate originară, avea să devină una dintre cele mai solide paradigme ale științei juridice romane.

Răspunsul la întrebările adresate de *patres* a devenit o misiune din ce în ce mai inevitabilă a pontifilor, funcția lor principală în cetate. Mecanismele eredității paterne, ale apartenenței pămîntului, ale reciprocității și schimbului, atît matrimonial, cît și de bunuri (centrele societății gentile), aveau nevoie de protecția sentințelor pontificale: cum să facă testament, cum să înstrăineze sau să achiziționeze o *res in mancipio*, cum să-și împace raporturile în exploatarea pămîntului, cum să contracteze un împrumut sau cum să-și reglementeze consecințele patrimoniale și de autoritate ale modificării raporturilor de rudenie, cu prilejul unei căsătorii sau al unui deces.

În acest mod, trecînd prin filtrul unui grup omogen și foarte restrîns, se constituia o știință aparte, potențial nouă în raport cu expedientele obișnuite ale mentalității arhaice: intrinsec cazuistică, „locală” și oarecum punctuală, un *responsum* diferit la fiecare întrebare. Competența *ius*-ului nu înflorea altundeva și nu avea alt sens decît în rezolvarea unor probleme imediate și concrete, răspunzînd nevoilor comunității. Ea îngăduia formarea unui talent interpretativ deosebit al faptelor sociale – chiar și într-o societate nu foarte complexă –, legat în mod indisolubil de prilejul care îl provoca și îl solicita de fiecare dată.

Suprapunerea inițială dintre experiența magico-religioasă și drept, care dusesse la o întărire reciprocă a celor două funcții în labilul context protocitadin, le-a asigurat pontifilor o însemnătate care s-a menținut mult după primele veacuri de viață comunitară, de-a lungul întregii perioade etrusce a Romei, pînă foarte tîrziu, în plină eră republicană. Cu toate că, în cursul istoriei Republicii, o asimetrie din ce în ce mai pronunțată avea să se stabilească încetul cu încetul între cele două domenii – iar cunoașterea juridică apărea treptat ca fiind marea și

singura vocație intelectuală romană –, caracterul aparte al raportului dintre ele a reprezentat o trăsătură care s-a putut conserva timp de mai multe veacuri. În anul 90 din secolul I î.Cr., ne este încă dat să-l observăm pe Mucius Scaevola, pontif și jurist, străduindu-se să rezolve unele dintre problemele sale cele mai complicate.

Conexiunea dintre sentințele *ius*-ului și experiența religioasă, deși nu s-a dizolvat, a început totuși să cedeze încetul cu încetul, o dată cu consolidarea – mai întâi prin monarhia etruscă, iar apoi prin instituțiile protorepublicane – a unei dimensiuni „politice” propriu-zise în funcționarea societății. Legislația celor 12 table – un episod neașteptat, misterios, traumatic, probabil nu lipsit de explicite tonalități antipontificale – a contribuit, cu siguranță, la prima ruptură a acestei legături.

Astfel, între politică, religie și drept s-a conturat schema unei secvențe destul de precise, chiar dacă ritmurile mișcărilor nu vor fi nici pe departe transparente, iar combinațiile sincronice vor tinde oricum să predomină asupra linearității succesiunilor temporale. Cu cât se întărea mai mult sfera politicii, încă din secolele al VI-lea și al V-lea î.Cr., cu atât, în sînul cetății, ponderea religiei și a vechilor structuri gentilice de rudenie pierdea din intensitate. Iar relativa contracție a universului magico-religios indică, la rîndul ei, expansiunea irezistibilă a *ius*-ului, care apărea în mod limpede ca fiind produsul unei științe „civile”, organizat după criterii cu totul proprii, și care, încă de la sfîrșitul secolului al IV-lea î.Cr., figura deja ca adevăratul *logos* roman. Vechii împletiri dintre sacru și drept i se alătură, iar apoi, încetul cu încetul, i se substituia o altă alianță, pe deplin recognoscibilă la începutul secolului al III-lea î.Cr., între știința juridică și puterea politică a noii aristocrații patriciano-plebee, în timp ce, la rîndul ei, religia suferea o presiune vădită din partea noului bloc dominant.

În secolele al IV-lea și al III-lea î.Cr., imaginea sacerdotului-înțelept pălește pînă la a dispărea aproape cu totul, locul ei preluîndu-l figura nobilului-înțelept: oferirea de *responsa* capătă trăsătura unui privilegiu aristocratic, legat de hegemonia deținută de acea *nobilitas* patriciano-plebee, ieșită din luptele sociale din secolele al V-lea și al IV-lea; o situație care se asociază cu dominația politică a unei oligarhii. Apare corespondența dintre știința juridică și primatul marilor familii: o legătură care va dura cel puțin pînă la sfîrșitul Republicii. Totuși, în toiul acestei prefaceri, rămîne fermă o constantă: competența dreptului rămîne, oricum, o funcție a exercițiului puterii în cetate.

Noi nu sîntem în măsură să spunem cîtă gîndire „rațională” – fie și de o raționalitate, așa zicînd, „joasă”, lipsită de concepte și abstracții – s-a concentrat în priceperea originară a pontifilor, față de unele nuclee de bună seamă prevalente inițial, de gîndire și ritualitate magico-religioasă. Dar putem presupune cu temei că noul context, concomitent cu prelungirea atenției cazuistice, a favorizat acum dezvoltarea unor modele de realism empiric și de calcul distributiv.

Acele *responsa* constituiau din ce în ce mai limpede *ius*-ul viu al cetății (al unei cetăți aflate deja în plină expansiune), osatura discontinuă, dar

solidă a relațiilor în curs de cristalizare din sînul acesteia. Totuși, ele nu stabileau niște reguli generale, așa cum putea face *lex publica*. Erau valabile numai pentru întrebarea respectivă. Într-un anumit sens, pronunțarea le epuiza: durau pe timpul realizării lor. Dar nu erau uitate: memoria lor era încredințată mai întîi tradiției orale a colegiului de pontifi, iar mai apoi aceleia a familiilor aristocrate. Orice nouă întrebare era măsurată în primul rînd pe baza existenței întrebărilor precedente, pe temeiul masei aluvionare și sedimentate a sfaturilor deja date. Forța de supraviețuire a oricărui răspuns era legată de un joc subtil între magnetismul evenimentului memorat în individualitatea sa irepetabilă și căutarea unei posibile tipizări prescriptive. Această tensiune analogică stabilea durată în viața unui *responsum*: oricum, hotărîrea de a se îndepărta de trecut pentru a inova constituia o opțiune traumatică.

Pentru multă vreme, aceste *responsa* n-au fost nici măcar motivate: ele apăreau ca fiind manifestarea unei capacități și a unei priceperi secrete, într-un fel și oracular, și profetice, chiar dacă din ce în ce mai puțin legate de practica pontificală. În examinarea chestiunii ce-i era supusă, privirea înțeleptului se concentra asupra amănuntelor, a micilor semne care numai pentru o minte deprinsă deveneau revelatoare, putînd orienta răspunsul. Oricum, orice nouă situație trebuia raportată la traseul bătătorit al străvechilor *mores*. Realitatea socială era înregistrată prin intermediul unei rețele de parcele verbale, dintre care numai una putea fi hotărîtoare pentru soluție. Mici segmente de cuvinte, de timp, de comportamente: o precedentă, o repetiție, o formulă ritualică, un gest. O cercetare, într-un anumit sens, de tip diagnostic, semiotic, care dezvăluia acel raport special cu amănuntul, acea aptitudine mentală în înlănțuirea semnelor pe care o întîlnim în epoci nu foarte îndepărtate, în țesătura logică a textelor grecești de medicină ale tradiției „clinice”. Există ceva mai mult decît o vagă posibilitate de comparație între înțelepții romani din secolele de mijloc ale Republicii și medicii greci anteriori sau străini de „cotitura anatomică”. Există în comun implementarea unei medicine „raționale semiprofesioniste”, empirică și disponibilă, a aceleiași tip de cercetare zilnică centrată pe om, pe individ – elemente ce vor continua să apară active (și nu ca niște fosile inerte) în gîndirea juridică cea mai matură, conferindu-i acea tonalitate inimitabilă de concretețe și realism tipică pentru marii juriști romani, oricît ar fi fost ei de obișnuiți deja cu înghețarea gîndirii abstracte: trăsătura de bază a „umanismului” lor particular.

Acum, forța unui *responsum* și garanția „adevărului” său nu mai rezultau din suprapunerea peste un fond de religie și sacralitate. Ele se sprijineau pe un corpus de noțiuni și doctrine interpretative aproape complet „civil”, însă nu mai puțin admirabil și auster în conștiința cetățenilor: stăpînirea acestuia rămînea un patrimoniu exclusiv al unui grup restrîns de oameni puternici, cu toate că aceștia nu mai erau legați neapărat de sarcini sacerdotale. În cazul lor, încă nu putem spune că ne-am afla în fața unor „juriști” în sensul modern al cuvîntului. Cunoașterea dreptului se prezenta în continuare ca un simplu aspect, neizolabil și nu pe deplin specializat, al unei educații aristocrate încă unitare,

care cuprindea în sine, la același nivel, alte științe și alte sarcini. Totuși, ne aflăm deja în fața unor „experți” pentru care cunoașterea juridică și activitatea corespunzătoare pot deveni o adevărată „miliție juridică” (va scrie Cicero), centrul unei prezențe publice intense și prestigioase.

Însă, această deplasare, de la religie la politică, a cîmpului de atracție ce învăluie dreptul și limbajul acestuia (impropriu numită de alții „laicizare”) nu alterează din interior caracteristicile constitutive ale științei juridice. Stilul mental al noului expert aristocrat nu prezintă rupturi radicale în comparație cu acela al predecesorului său pontif. Există apropieri hermeneutice și acumulări cantitative, nu mutații calitative. În plin secol al III-lea î.Cr., ne aflăm încă dinaintea unei tradiții aproape exclusiv orale, puternic înrădăcinate în particularitățile culturale și sociale ale celei mai străvechi istorii citadine. O înțelepciune a cuvintelor și a semnelor, ce tindea să se mențină în limitele modelelor procedurale, păstrînd niște scheme în esență arhaice în interpretarea de *mores* și *leges*, spre a deduce din acestea regulile cazurilor pe care cetățenii le înaintau, de fiecare dată, experților.

În rarele ocazii cînd apar în cultura juridică înainte de jumătatea secolului al II-lea î.Cr. (și nu au doar valoarea unui expedient documentar și mnemonic marginal), documentele scrise sînt legate exclusiv de probleme contingente de luptă politică. De fapt, există un singur fir ce unește documentul scris și lupta politică în jurisprudența romană despre care avem ceva știri credibile: în *De usurpationibus* a lui Appius Claudius Ciecus (ca și în opera libertului său Cn. Flavius), la sfîrșitul secolului al IV-lea, și cu circa o sută de ani mai tîrziu, în *Tripertita* a lui Sextus Aelius Cato. Este probabil hazardată folosirea adjectivului „democratic” pentru descrierea genezei acestor opere (oricum, Sextus Aelius se mișcă într-un context probabil scipionic, ce nu poate fi confruntat nemijlocit cu mediul lui Appius Claudius și cu posibilele sale scopuri demagogice și „tiranice”). Însă prezența scrierii trădează întotdeauna o intenție de divulgare „populară” a științei juridice ori cel puțin impulsul către o cunoaștere mai puțin îngrădită: cuvîntul scris împotriva unei folosiri supradimensionate a oralității aristocrate. Spațiul închis și verificabil al textului, al *liber*-ului, al tablelor împotriva arbitrarului memoriei secrete: se întîmplase deja în cazul celor 12 table.

Dar o știință în întregime orală – ca și o cunoaștere exclusiv cazuistică – nu putea cerceta și reglementa niște structuri complexe. Atunci cînd societatea romană s-a lepădat definitiv de trăsăturile sale arhaice, în cursul secolului al III-lea î.Cr., vechea gîndire juridică – cristalizată în tradiția anonimă și colectivă a lui *ius civile* – nu mai era suficientă. Pentru un moment, însăși „jurisprudențialitatea” experienței juridice romane a părut să se zguduie, cum nu mai pășise de pe vremea celor 12 table, iar centrul înnoirii juridice s-a înclinat către activitatea unui magistrat al Republicii – pretorul – care, prin prescripțiile procesuale ale edictului său anual, părea a fi în măsură să devină un interpret mai puțin încătușat și mai rapid al exigențelor noii cetăți imperiale.

Jurisprudența aristocrată a știut însă să-și recupereze rapid înție-tatea subminată. Pe de o parte, preluînd la baza propriului mod de lucru

o etică a răspunsului mai sofisticată, reflex al unei morale a persuasiunii și adevărului foarte articulate și mature, față de straturile cele mai înalte ale vieții citadine. Apoi, provocând criza definitivă a vechiului primat pontifical: „Adesea – va spune Quintus Mucius Scaevola în relatarea lui Cicero – am auzit de la tatăl meu că nimeni nu poate fi un bun pontif dacă nu are cunoștință de dreptul civil” (*Despre legi*, 2, 19, 47). În acest avertisment există, în întregime, marca vremurilor. Vechiul model de cunoaștere e răsturnat. Acum, cunoașterea lui *ius civile* nu se mai întemeiază pe practica pontificală, ci rolul pontifical este justificat de doctrina dreptului civil. Astfel, își face loc o imagine „specialistică” și, în felul ei, „modernă” a atribuțiilor sacerdotale și a cunoașterii dreptului, chiar dacă ancorate încă de o *paideia* univocă și totalizantă.

În sfârșit, în ceva mai mult de un veac – în anii zbuciumați și cruciali dintre Gracchi și Augustus –, tradiția aristocrată a înfăptuit o revoluție fără precedent în conținuturile și metodele propriei doctrine. Transformarea intelectuală ce marchează nașterea noii gândiri și a unei adevărate literaturi juridice (de-acum, scrierea constituie vehiculul feluritelor personalități ale autorilor) se suprapune în bună măsură peste biografia unor figuri de seamă din jurisprudența de la sfârșitul Republicii, ce pot fi dispuse de-a lungul a patru generații: Publius Mucius Scaevola, fiul său Quintus Mucius, Servius Sulpicius Rufus, Antistius Labeo, cu toții, în același timp, magistrați și conducători în acea *nobilitas* senatorială. Ei n-au fost artizanii conștienți ai unui proiect unitar. Au lucrat în direcții diferite, sub presiunea unor exigențe diferite, dar conform unor modalități pentru care experiența fiecăruia dintre ei a fost preluată de cei ce aparțineau generației următoare și repropusă în cadrul unui model mai complex.

Istoria lor ne vorbește de apariția dificilă a unor noi parametri conceptuali; despre un drept „rațional” și „formal” pentru prima oară gândit în forme abstracte, în termenii unei adevărate ontologii juridice. Scheme adecvate pentru o societate mai puțin elementară, care totuși reușesc să se îmbine cu reelaborările străvechii tradiții sapiențiale arhaice și protorepublicane, conform unei împletiri ce va rămâne una dintre cele mai tipice trăsături ale gândirii juridice romane. E o istorie ce se vede sub greutatea crizei politice care lovește în *nobilitas*, sfărâmarea treptată a legăturii dintre primatul politic și știința juridică, simbol al întregii jurisprudențe aristocrate, și cea dintâi constituire consecventă a „juriștilor” (de-acum putem folosi acest cuvânt) ca elită pe deplin profesionistă, purtătoare a unor interese și valori distincte și autonome față de rațiunile politicii; oricum, o expresie, de bună seamă, a păturilor dominante, nemaiputând fi însă identificată fără nuanțări cu grupurile aflate succesiv la putere.

„Revoluția științifică” a jurisprudenței romane poate fi considerată încheiată în anii lui Augustus, o dată cu moartea lui Labeo. După el, vreme de aproape două veacuri, juriștii au aprofundat autonomia și vocația tehnico-specialistică a doctrinei, pe care le-au întărit prin alegerea și controlul unor logici din ce în ce mai complexe. Sistemul de concepte folosite constituia deja textura unei noi mari științe, aflată în grija unei

pături deosebit de compacte, care își asuma rolul de interpret riguros și cu care puterea principilor nu putea evita realizarea unor alianțe și înțelegeri, unde raporturile de forță erau determinate de condițiile de moment.

Astfel, un dialog neîntrerupt, dens, punctat încontinuu de schimbări de registru și de lumini, va marca de acum înainte relațiile dintre juriști și puterea imperială. Istoria acestor evenimente nu a fost încă scrisă, iar noi trebuie să ne mulțumim aici numai tu fixarea câtorva perspective, ce au în vedere anumite situații asupra cărora ochiul celei mai recente istoriografii s-a oprit mai pătrunzător.

Putem presupune că începuturile nu au fost tocmai liniștite. Cel mai mare jurist din timpul lui Augustus, acel Labeo pe care l-am mai pomenit, a fost în același timp un opozant subtil și sever al noului regim, în numele devotamentului față de un regim aristocratic căzut în criză datorită instituțiilor Principatului. Este probabil că, printre cele mai importante obiective ale muncii sale, urmărind stabilirea parametrilor unei dialectici între interpret și textul normativ (edict al pretorului, *leges*, *senatusconsulta*) în măsură să reproiecteze, pe baze mai avansate, hegemonia tradițională a jurisprudenței, se număra implicita, dar evidentă încercare de a-i contesta noii puteri politice monopolul înnoirii juridice.

Însă ostilitatea „ideologică” a lui Labeo nu avea să se păstreze în generațiile următoare de juriști, iar flexibilitatea și precauția lui Augustus (poate că nu mai puțin decât măsura prudentă a oponentului său) contribuieră deja la localizarea și sterilizarea efectelor sale cele mai nemijlocit politice, încă din primii ani ai noului regim. Dar tocmai munca și exemplul lui Labeo, chiar dacă nu au contribuit la afectarea viitorului principatului, au sfârșit totuși prin a trasa hotarele acelui mare „compromis al puterii” pe care jurisprudența ulterioară l-a practicat și l-a menținut cu succes vreme de mai bine de un secol.

Pentru Labeo, punctul la care nu se putea renunța și care trebuia menținut cu fermitate cu orice preț fusese apărarea „jurisprudențialității” dreptului roman, împotriva oricărei posibile veleități a regimului de a schimba în sens „legislativ” vechile echilibre (o idee pe care ultimul Caesar a atins-o, probabil, în treacăt). Iar în pactul tacit pe care, după el, juriștii l-au stabilit cu noua putere, ei le-au asigurat instituțiilor loialitate și colaborare, primind în schimb de la ele garanția substanțială a unei respectări depline a primatului jurisprudenței în ierarhia surselor de producere ale dreptului. Prerogativele de clasă ale marii jurisprudențe n-au fost atinse; dimpotrivă, prestigiul său a crescut și s-a lărgit, la adăpost și protejat de politică.

Astfel, dificultatea inițială s-a putut transforma într-o alianță solidă: cei mai importanți juriști au devenit consultanții și consilierii aproape instituționali ai principilor. Epoca lui Hadrianus a înregistrat cel mai intens și mai fericit moment al acestei integrări, pe fundalul unei perioade politice și culturale fără egal în istoria imperială romană. Biografia intelectuală și cariera lui Salvianus Iulianus – cel mai mare jurist al epocii, printre cei mai mari din întreaga istorie a jurisprudenței, inspiratorul multor opțiuni ale lui Hadrianus, dacă nu chiar al modelului său

de guvernare – a concentrat și a exaltat trăsăturile cele mai semnificative, chiar în opinia contemporanilor și a tradiției imediat următoare.

Dar nu numai dialogul cu puterea imperială caracterizează evoluția jurisprudenței în secolul care a urmat după moartea lui Augustus. În afara faptului că se măsurau cu principele, juriștii discutau între ei, când pașnic, când cu asprime, stabilind regulile, ritmurile și spațiile unei dezbateri intense și îndârjite, care se împletește, de-a lungul generațiilor și vîrstelor, legînd gîndirea acestora într-o unică textură de probleme, sporită de o migală neîntreruptă în prospectarea de ipoteze, soluții, noi figuri și discipline. Juriștii se împart, nu fără patimă, fără ca totuși să abandoneze o fundamentală solidaritate „de grup”. Opțiunile de fond, consolidate în secolele „revoluției științifice”, n-au mai fost puse la îndoială, ci pe acea bază comună de metode, principii și concepte s-au altoit și alte opțiuni, atît tehnico-specialistice, cît și de „politică a dreptului”.

În epoca dintre Labeo și Iulianus se pare că în sînul jurisprudenței se puteau deosebi cel puțin două orientări, două „școli” (cum erau numite), fiecare despărțindu-se în realitate în trasee distincte, care se nutreau și se inspirau – oferind însă reelaborări mereu originale – și din marile curente ale dezbaterii filosofice a veacului. Celei dintîi – „sabiniană” (după numele unui jurist din vremea lui Tiberius) – îi putem identifica originea, poate, într-o tendință în general empiristă, care nu renunța uneori nici la unele tonuri și argumentații sceptice în judecarea realității și în evaluarea evenimentelor juridice. Cealaltă – „proculiană” (tot după numele unui jurist din secolul I d.Cr.) – ne apare mai deschisă unui raționalism nedogmatic, încrezător, însă cu precauție, în primatul concepțelor și categoriilor în raport cu datele și materialele experienței sociale.

Dacă e să urmărim o reconstituire deja în circulație în ultimele decenii ale secolului al II-lea d.Cr., munca și doctrina marelui Iulianus ar fi pus capăt dezbaterii „școlilor”, depășind limitele vechilor antagonisme. Probabil că în această evaluare se exagerează oarecum. Dar există și un element de adevăr, dacă ținem seama de liniile de-a lungul cărora s-a dezvoltat, treptat, „politică dreptului” iuliană: pregătirea, prin efortul jurisprudenței și atenția activității normative imperiale, a unui drept consolidat în parametrii „utilității” și „certitudinii”, rezultat al unei colaborări încă, într-un fel, de paritate – ca de la putere la putere – între Principat și tagma juriștilor.

În anii dinspre sfîrșitul secolului al II-lea d.Cr., jurisprudența cunoaște cea din urmă metamorfoză de rol și de situație din lunga sa istorie. Transformarea se petrece pe fundalul unui proces excepțional din multe puncte de vedere: nașterea, pe ruinele modelului hadrianic de guvernare imperială, a unei adevărate mașinării „statale”, nemijlocit birocratice și centralizante, cu atribuții de conducere și control social și economic din ce în ce mai extinse. Înainte de această dată, numai cu o discutabilă forțare analogică am putea numi „stat” instituțiile romane din politică și administrație.

Noua configurație a puterii și a guvernării absoarbe complet autonomia juriștilor. La fel cum marii experți republicani ai dreptului fuseseră

toți magistrați ai poporului roman, acum cele mai însemnate personaje din jurisprudența severiană sînt mari funcționari ai administrației imperiale: intelectuali-birocrați de tip aproape hegelian, chemați să gestioneze o putere mondială, asaltată de contradicții, amenințări și primejdii. Dar, pe cînd juriștii-magistrați republicani aveau în spate o organizare administrativă (și, într-un fel, și politică) relativ simplă și „ușoară”, miniștrii-juriști severieni ai principilor dădeau formă și direcție unui aparat de o complexitate nemaivăzută în Occidentul antic.

Acest fapt a creat o situație cu totul nouă: tradiționala, „labeoniana” autonomie a jurisprudenței – al cărei model, chiar revăzut și adaptat, rezistase pînă la Iulianus – nu era umbrită și dizolvată, așa zicînd, „din exterior”. Ci juriștii înșiși – probabil în deplină cunoștință de cauză – au schimbat semnul dreptului „lor” și al propriului rol. Acceptînd să conducă ei înșiși marea administrație, și-au rezervat rolul de nași ai noii forme „statale” a politicii și guvernării, punîndu-și pecetea asupra acesteia. Și, acordînd cancelariei imperiale inevitabilul primat în producerea dreptului, prin *constitutiones*, dacă, pe de o parte, puneau capăt „jurisprudențialității” dreptului roman, în realitate nu făceau decît să se exprime pe sine, fie și sub o altă înfățișare, conform unei modalități de-acum fățiș „legislative” de producție juridică.

Însă, depunîndu-l în faptele realității constituționale, ei au oferit vechiului drept jurisprudențial o sistematizare „definitivă”, culegîndu-l în registre interminabile, care trebuiau să reziste uzurii timpului. Iar în același timp, prin intermediul unor noi genuri literare, elaborau un model cu totul inedit de ordine, în care, desigur, nu mai era loc pentru vechea autonomie normativă a jurisprudenței, însă unde puterea de-acum nelimitată a principelui-suveran se putea îndulci și oarecum îmblîndi în proiectul unui jusnaturalism ecumenic, elastic și riguros în același timp.

Dacă Iulianus a reprezentat exemplul cel mai luminos al „juristului-consilier”, Domitius Ulpianus a fost probabil, într-o măsură chiar mai mare decît colegul (și, poate, rivalul) său Iulius Paulus, exemplul cel mai strălucitor al „juristului-mare funcționar”. Opera sa nespuse de întinsă – din plin utilizată de compilatorii iustinieni și, prin urmare, relativ cunoscută nouă – așteaptă încă să fie cercetată în profunzime, cu criterii într-adevăr moderne. În unele scrieri, și mai ales în lungi pasaje din comentariile *ad edictum* și *ad Sabinum*, țesătura extrem de densă a citatelor care punctează continuu discursul pare să devină adevăratul fir conducător (în singurele rămășițe pe care le putem citi din *ad edictum* se numără mai bine de o mie de trimiteri la juriști anteriori). Dar referirile se dovedesc a fi manipulate subtil, pentru a le face omogene într-un proiect în care sistematizarea doctrinară prelua net asupra fidelității trimiterilor.

În realitate, deși Ulpianus utiliza din plin dezbateră jurisprudențială din veacurile de aur, el se mișca cu totul în afara acesteia. Acum, prin el nu se mai exprima glasul colectiv al clasei, care dura în timp, ci avea cuvînt legislatorul severian, ce a tratat textele jurisprudenței cu aceeași atitudine cu care Iulianus se apropiase de textul edictului pretorian: spre a-l supune unui proces de cristalizare care pecetluia sfîrșitul unei tradiții.

Pentru o vreme, în intervalul câtorva decenii, munca acestor ultimi mari juriști a părut să se mențină, în mod miraculos, în echilibru între formele noi și memoria tenace a vechimii. A fost o epocă de o extraordinară densitate intelectuală, inițiată când deja dădea năvală veacul crizei. Tocmai în timp ce contribuia prin propriile opțiuni la crearea condițiilor prăbușirii sale, dreptul jurisprudențial roman a avut vreme să-și ridice oarecum un monument sieși, trasînd profilul desăvîrșit al unui drept „formal” (în sensul lui Hegel, dar și al lui Weber) – oricît de îngrădită putea fi aplicarea efectivă a acestuia în societatea imperială a timpului –, pregătind calea următoarelor recuperări actualizante ale gîndirii juridice antice, de la cea iustiniană la cele moderne. Cariera sa avea să dureze extraordinar de mult, pînă la a se identifica aproape, sub nenumărate drapele, cu destinul oricărui drept „rațional”.

Referințe bibliografice

Prezentul eseu reia și reelaborează fragmente din lucrările mele precedente, la care fac trimitere în primul rînd: *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana. Il secolo della „rivoluzione scientifica” nel pensiero giuridico antico*, Roma-Bari, 1987; „I saperi della città”, în *Storia di Roma*, ediție îngrijită de A. Momigliano și A. Schiavone, vol. I, Torino, 1988, pp. 545 și urm., Milano, 1989.

De asemenea, le datorez mult (printre alții) lui M. Bretone, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Napoli, 1982, ed. a II-a; F. d'Ippolito, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, Roma, Bari, 1986, și *I giuristi e la città*, Napoli, 1978; V. Scarano Ussani, *Valori e storia nella cultura giuridica fra Nerva e Adriano. Studi su Nerazio e Celso*, Napoli, 1979, *L'utilità e la certezza. Compiti e modelli del sapere giuridico in Salvio Nerva e Adriano*, Torino, 1989; V. Marotta, *Multa de iure sanxit. Aspetti della politica del eliritto di Antonino Pio*, Milano, 1988; T. Honoré, *Ulpian*, Oxford, 1982; F. Casavola, *Giuristi adrianei*, Napoli, 1980, cu o amplă bibliografie îngrijită de G. de Cristofaro.

Capitolul 4

SOLDATUL

Jean-Michel Carrié

Celor ce-și îndreaptă de preferință interesul către epoci și personaje care să poată transmite mai bine o impresie de înstrăinare, la prima vedere „soldatul roman” le va părea prea puțin pitoresc. Sub domnia lui Augustus, care va constitui începutul intervalului cronologic examinat în acest studiu, Roma inventase deja, în unele cazuri de multă vreme, ceea ce în societățile zilelor noastre vor deveni structurile obligatorii și omniprezente ale vieții și instituției militare. Citez, cu titlu de exemplu și într-o ordine oarecare: viața de cazarmă și schemele de promovare, goarna de apel și infirmeria de pe câmpul de luptă, evidența efectivelor și turele de serviciu, raportul de dimineață și permisiile, „armata care-ți dă o meserie” și reprezentările teatrale pentru trupe. Încurajați să comită anacronisme de o atît de mare modernitate, unii istorici au proiectat asupra soldatului roman amintirile propriilor lor experiențe militare, susținînd că „legionarii sufereau, cu siguranță, mai mult de plictiseală și de izolare decît din cauza dușmanului”. Această generalizare arbitrară a fost pe bună dreptate combătută de unul dintre cei mai buni cunoscători ai armatei Romei, regretatul R.W. Davies. Cu toate acestea, legiunile continuă să asigure succesul unor anacroniști de profesie, cinești ingenui și autori malițioși de benzi desenate.

Lipsă de farmec: așa suna probabil și judecata romanilor, dacă se ține seama de faptul surprinzător că soldatul nu-și avea un loc în galeria personajelor romanului latin. Desigur, genul se supunea unor reguli moștenite de la greci, limitîndu-se la un repertoriu convențional de eroi și situații: totuși, romancierii latini, picarești *ante litteram*, nu au pregetat să introducă și unele figuri sociale extrase din realitatea înconjurătoare. În cele două exemple de care dispunem, singurul soldat care în *Satyricon* se ridică la rangul de personaj rămîne atipic și lipsit de personalitate: el este, împotriva propriei voințe, protagonist al episodului cu doamna din Efes, nu în calitatea lui de soldat, ci numai pentru că face de gardă la locul supliciului. Ceva asemănător se petrece în *Măgarul de aur* al lui Apuleius, de altfel mai apropiat de idealul grecesc: naratorul transformat în măgar se află pentru moment în slujba unui legionar, despre care se spune totul înainte ca această calitate a sa să se verifice („un individ înalt, ale cărui straie și al cărui umblet indicau un soldat de legiune”). Deși foarte succint, acest portret nu este lipsit de interes, întrucît prezintă criteriile legate de statură și de aspectul general luate în considerație la recrutare și, în același timp, exprimă o componentă de respect instinctiv, dictată poate și de o formă de prudență elementară, pe care soldatul selecționat spre a reprezenta și apăra autoritatea imperială le-o inspira probabil civililor. Este însă surprinzător faptul că, în continuarea romanului, mediul militar astfel introdus nu prezintă nici un

semn al vreunei culori locale, al vreunui jargon ori măcar al vreunui loc comun legat de condiția militară. Absența unui reflex literar care să transpună realitatea pe un plan imaginar ne face și mai dificilă reconstituirea unei reprezentări a noastre proprii despre soldatul roman. Așadar, această reprezentare rămîne legată în esență de două tipuri de izvoare, care nu prea se confirmă unul pe altul: discursul civil, în mod fundamental ideologic, unde numai unii *topoi* de neclintit ajung să schițeze un referent vag, și unele reprezentări iconografice ale unor soldați, rareori însoțite de explicații, lapidare în toate sensurile termenului.

Astăzi dispunem de un număr mare de studii savante și de lucrări de popularizare despre armata romană. Totuși, în zadar am căuta o sinteză privind figura soldatului. Nu că ar lipsi eseurile căroră li s-a dat acest titlu: în aceste cazuri, este vorba de unele descrieri ale serviciului în armata romană, de „vieți cotidiene ale soldatului”, utile și interesante ca atare, dar care examinează această figură numai din punctul de vedere al profesiei sale. Soldatul ca actor social, creator, reproducător și difuzor de comportamente și mentalități, imaginea militarilor despre ei înșiși și cea pe care celelalte grupuri sociale și-o formează despre ei, discursurile elaborate, în această privință, de o parte și de cealaltă: pînă în prezent, toate acestea au fost abordate doar într-o manieră sectorială, iar unele probleme fundamentale continuă să constituie motive de controversă între istorici. Vom vedea ceva mai jos cu cîtă atenție trebuie să ne folosim de izvoarele civile, pe care s-a întemeiat opinia primilor comentatori moderni, incluzînd aici așa-numită literatură tehnică: tratate de „artă a războiului”, de strategie, de cucerire a cetăților, de istorie militară, în mare parte scrise de civili străini de viața militară. Un studiu sociologic și antropologic despre soldatul roman, cum ne-am dori să putem face, ar trebui să fie bazat prin definiție pe asemănări și contraste. Dar, la insuficiența înțelegerii noastre în ce-l privește pe soldatul roman se adaugă aceea a „civilului”, cu puținele excepții ale cîtorva grupuri sociale privilegiate de izvoare. Ca atare, într-un anumit sens, încercarea de față este prematură față de cantitatea de cercetări sistematice de care ar fi nevoie pentru schițarea acestui portret al soldatului roman. Cel puțin, vom căuta să sintetizăm rezultatele lucrărilor preliminare actualmente disponibile, care arată calea cercetărilor viitoare. Limitarea necesară a indicațiilor bibliografice va da seamă numai parțial de datorile contractate de autor.

Puterea armatei romane, instrument al unui destin istoric excepțional, s-a bazat multă vreme pe identitatea perfectă dintre structura politică și structura militară a orașului-stat. Aici, datele personale determinau în același timp responsabilitățile politice și participarea militară a individului: mai mult decît o îndatorire, acestea constituiau un drept, ba chiar un privilegiu. Cetatea nu avea altă armată în afara celei alcătuite din cetățenii săi, mobilizați prin rotație și proporțional cu necesitățile, numai pe durata războiului. În continuare, dilatarea cetății cuceritoare, prelungirea războaielor și nevoia de menținere a prezenței militare în provinciile cucerite au provocat criza acestui cadru tradițional: devenind de

fapt permanentă, armata a trebuit să fie receptivă față de cei săraci, de proletari, să se îngrijească de soldă și să accepte disocierea crescândă dintre meseria armelor și „meseria de cetățean”. Atunci, devenit finalitate și mijloc al unor ambiții rivale, soldatul roman s-a văzut obligat să-și apropie comportamentul de cel al mercenarilor aflați în serviciul regilor elenistici. Punînd capăt crizei cetății-stat prin impunerea unui regim autoritar, întemeiat pe controlul absolut al armatei, Augustus a inaugurat o nouă și durabilă versiune a soldatului roman, asupra căreia, de multe ori, istoricul modern poate arunca o privire lipsită de prejudecăți. Pe de altă parte, aceasta s-a aflat la originea unei dezbateri care s-a prelungit, în sînul opiniei publice romane, de-a lungul veacurilor următoare, devenind obiectul unei respingeri larg împărtășite: practicînd meseria armelor ca profesie, soldatul imperial a fost considerat mercenar; o dată cu serviciul permanent, a început să fie privit ca un fluieră-vînt, o inutilă gură de hrănit în perioadele în care nu trebuia să lupte; adesea cetățean de puțină vreme (de la o dată ce putea coincide chiar cu înrolarea), a fost considerat barbar. Cu toate acestea, noua organizare militară păstra două principii fundamentale moștenite din tradiție: conceptul de cetățean-soldat, chiar dacă reinterpretat ca soldat-cetățean, și monopolul comenzii rezervat cu strictețe claselor superioare, rămășiță a vechiului sistem timocratic. Dar, în același timp, într-un regim care-și întemeia întreaga putere pe soldat, preacredincios al principelui, și în curînd cel ce va înscăuna împărați, atributul de „cetățean” se golea de orice conținut real. Mai trebuie să notăm că, la Roma, soldatul de profesie a fost cel care a inventat personajul „civilului”, cu totul necunoscut pînă atunci, cîtă vreme orice cetățean era oricum un potențial soldat. De fapt, chiar un cuvînt din jargonul militar desemnează acest nou concept: *paganus*, literal „țaran” (de unde, mai tîrziu, „păgîn”), poate pentru că civilii care se aflau mai des în contact cu garnizoanele erau țărani. Totuși, cînd voi vorbi de un „discurs civil” pe tema soldatului, nu va fi vorba de aceștia din urmă, ci de acea parte restrînsă a societății romane, apropiată de puterea politică sau închipuindu-se astfel, care și-a rezervat practic monopolul mesajelor ideologice transmise pînă la noi și care, în ce ne privește mai ales, a acoperit de multe ori și glasul soldatului.

Transformînd armata romană într-o armată de profesie, Augustus a înlocuit serviciul prin rotație al tuturor prin serviciul permanent al unora. În ultimele două veacuri ale Republicii, populația aflată sub arme, în principal italică, ajunsese să reprezinte în mod frecvent 10% dintre cetățeni, iar în unele împrejurări aparte, chiar 20%. Cum ne putem închipui că Italia ar fi putut continua să contribuie în această proporție la o armată devenită permanentă? Cred că această întrebare ne permite să eliminăm imediat diferitele ipoteze (diminuarea vocației militare, depopularea și criza economică) formulate pentru a explica scăderea numărului italicilor din legiuni la începutul Imperiului. Cel puțin în cursul primelor două secole după Cristos, Italia și-a păstrat prerogativele militare, continuînd să furnizeze de fiecare dată contingentul inițial al legiunilor nou formate sau înrolate spre a le înlocui pe cele distruse și, mai ales, atribuindu-și aproape în exclusivitate accesul direct în cohortele pretoriene,

armă prestigioasă, privilegiată din punct de vedere economic și pepinieră de cadre pentru legiuni, unde, prin urmare, elementului italic îi revenea, cel puțin pînă la Severi, o poziție aparte. Pe lângă acestea, J. Mann a identificat, cel puțin în cazul secolului I, o politică centrală de redistribuire a soldaților italici în toate provinciile.

Mărirea armatei romane și a compoziției acesteia la dimensiunile universului civilizat, extinderea cetățeniei romane la cea mai mare parte a apărătorilor acesteia, deschizînd calea pentru edictul și mai radical al lui Caracalla (212 d.Cr.), nu putea decît să satisfacă discursul filosofic idealist, predominant la cea dată. Suveranii elenistici dăduseră deja un exemplu în acest sens, acordînd trupelor lor mercenare statutul de „persoane juridice” (*politeumata*), fapt care, pe de o parte, determina similaritatea politică a acestora cu comunitățile elenice, iar pe de altă parte constituia o recunoaștere a identității lor culturale specifice. În aprecierea făcută de bărbați precum Plutarh și Aelius Aristides referitor la Imperiul Roman, în reforma lui Augustus se întrezărea înfăptuirea programului platonice (al celui din *Republica*, nu din *Legile*): o armată permanentă, concepută pentru o funcție specializată, așadar în măsură să asigure un înalt nivel tehnic; un ansamblu de soldați-cetățeni aleși pentru aptitudinile lor naturale, dezvoltate ulterior prin instrucție, permițîndu-le celorlalți cetățeni să se dedice fără piedici meseriilor lor; prin urmare, nu soldați împinși de nevoi, precum săracii sau mercenarii: conform proiectului platonice, ei ar fi trebuit să primească drept retribuție nici mai mult, nici mai puțin decît le-ar fi fost strictul necesar. Dar, în vreme ce Platon ar fi preferat ca aceștia să fie hrăniți în localuri publice, Aelius Aristides îi separă net de civili, conform unui precept pe care el îl atribuie înțelepciunii egiptene (Aelius Aristides, *Elogiu Romei*, 72-87). Chiar mai util decît agricultorul, întrucît asigură libertatea tuturor (Maximus din Tir, 23), soldatul se află în serviciul principelui, care, la rîndul lui, primește de mic o educație războinică, precum filosoful din *Republica*, Suflet al lumii în măsură să integreze rațiunea sa în trupul lumii, permițîndu-i astfel acestui trup să acceadă la fericire. Conform acestei concepții, de bună seamă, soldatul ar fi trebuit să incarneze un model deosebit de elevat de exigență morală; metaforic, el trebuia să fie acel „cîine de rasă” de care vorbește Platon, imagine reluată de Plutarh și – lăsînd deoparte amănuntul calității rasei – de Dion Chrysostomos (1, 28), în timp ce calitatea rasei (în acest caz, lăsînd deoparte elementul canin!) va califica denumirea oficială a soldaților dinspre sfîrșitul Imperiului: în greacă *gennaiotatoi*, mai expresiv decît corespondentul latin *fortissimi*.

Poate că mai apropiată de realismul politic roman apare argumentarea prin care Dio Cassius, în discursul pe care i-l atribuie lui Mecena, justifică instituirea soldatului profesionist din timpul lui Augustus (52, 27, 1-5): cum principiul utilului prevalează asupra celui al onestității, se cuvine să fie folosiți, înaintea tuturor, cei mai puternici și cei mai săraci, care sînt într-adevăr niște potențiali delincvenți. Acum banul contează mai mult decît gloria și trebuie să te adaptezi la propria epocă. Tot astfel, la Horatius soldatul apare alături de țaran, de hangiu și de marinăr, cu toții exemple ale celor ce trebuie să sufere (*labor*) pentru a-și procura

bani, pentru a-și feri bătrînețile de nevoi; ale celor ce trebuie să-și înstrăineze propria libertate personală, să se supună altora (iar în cazul soldatului, ce supunere!), să-și facă griji pentru propria existență; pe scurt, ale celor cărora le este refuzat *otium*-ul, recreere și pace a sufletului (*Ode*, 2, 16). Se prea poate ca, în sinea lor, mulți cetățeni să se fi bucurat că, prin crearea armatei profesioniste, erau scutiți de serviciul militar, ceea ce le îngăduia să se dedice în întregime propriei profesii și *otium*-ului. Dar aceasta nu-i împiedica să deplîngă în public dispariția străvechii mentalități romane, întemeiată pe abnegație, pe curaj, pe tenacitate, și să pretindă din partea soldatului voluntar punerea în practică a acestor virtuți.

Într-o concepție mai „romană” și mai tradiționalistă, interpretînd evoluția societății și a instituțiilor naționale în termeni de corupție, soldatul preia locul abandonat de cetățean din cauza decadenței morale a acestuia: în consecință, el nu poate fi considerat cetățean de această ideologie integralistă, chiar dacă, de fapt, soldații principelui sînt, în marea lor majoritate, cetățeni romani sau oricum străini care se străduie din răspuțeri să devină cetățeni. În viziunea pesimistă a lui Tacitus, realitatea militară a Imperiului este prezentată ca o perversiune și o invertire a schemelor platonice. *Thymos*-ul, „nobilă suferință” care constituia calitatea specifică a „păzitorilor cetății”, s-a depreciat în *ira*, în *furor* sau în *ferocia* – aceștia sînt termenii ce revin mereu atunci cînd Tacitus scrie despre soldați –, altfel spus, în minie sălbatică și pasională, neavînd nimic în comun cu starea de transă sacră, de dedublare supraomenească exprimată în arhaicul *furor*, rămasă ritualizată a unei ideologii funcționale, tripartită și ea, provenită din adîncurile unor origini indoeuropene nebănuite de romanii înșiși. Faptul că soldatul era sclavul dorințelor sale tiranice – de plăcere, de avere, de putere, eventual de glorie (Iuvenalis, 10, 140 și urm.) – îl transformă într-un personaj primejdios, gata să întoarcă împotriva binelui obștească armele cu care ar fi avut datoria să-l apere. De multe ori, el e descris ca o făptură subumană, ale cărui defecte se înmulțesc prin influența psihologiei de masă, pentru care constituie un laborator de observație ideal. Prin număr, produce spaimă. Turma, *gregarii milites*, este de multe ori desemnată de Tacitus prin termenul *volgus*, care îmbracă în conotații peiorative orice formă de „masă” (Tacitus, *Istorie*, 2, 29, 5; 37, 2; 44, 5; 45, 6; 93, 2; 3, 31, 2). O etimologie propusă de Varro derivă cuvîntul „soldat”, *miles*, din numărul *mille* (o mie): cuvîntul se pretează în mod deosebit la mania stilistică, dragă lui Tacitus, de a folosi singularul cu valoare colectivă: *miles*, pentru a indica „soldați”, surprinși ca o entitate.

Exercitînd o puternică influență asupra claselor superioare ale societății imperiale, această ideologie, mai activă ca niciodată încă în secolul al IV-lea d.Cr., schița un ideal conform căruia soldatul trebuia să fie de origine țărănească: a temă comună repetată fără încetare de la Cato (*Agricultura*, pref. 4) la Vegetius (*Epitome*, 1, 3; cf. Maximus din Tir, 24); apoi, trebuia să fie cît mai „roman” cu putință (ce-o fi vrînd să spună acest cuvînt?); de asemenea, trebuia să fie separat de societatea civilă (asupra acestui punct, în acord cu neoplatonicii); trebuia plătit cu parcimonie

(gelozia socială îl orbește pe civil); în sfârșit, trebuia să fie într-o mai mare măsură controlat și supus printr-o disciplină nemiloasă. Întrucât cîinele platonician a devenit lup (Suetonius, *Viața lui Tiberius*, 25, 1), comandanților și generalilor le revine sarcina de a reconstitui în soldat, împotriva asalturilor instinctelor (*libidines, cupido*), stăvilarele rațiunii (*sapientia, prudentia*) și ale simțului moral (*devotio* în sensul cel mai larg), respectul pentru valorile morale date uitării de *miles impius*.

Puterea de orchestrare a acestor „teorii despre soldat”, convergente și în același timp contradictorii, a acționat la fel de puternic și asupra istoricilor moderni, care le-au luat pentru multă vreme drept puncte de plecare în încercările lor de reconstituire a soldatului real. Destul de recent, puteau fi încă întâlnite opinii divergente chiar în chestiuni de mare importanță, precum originile recrutării, nivelul averii și culturii și gradul de romanitate a soldaților. Unele dintre ele formează și astăzi obiectul discuțiilor. Dar, pe măsură ce izvoarele documentare și-au câștigat înfișetatea asupra surselor ideologice, iar acestea din urmă au fost recunoscute ca atare, a fost posibilă obținerea unor progrese însemnate în ceea ce privește cunoștințele, unele concluzii care fuseseră multă vreme general acceptate fiind reconsiderate.

Teoria lui Mommsen, conform căreia înrolarea obligatorie a constituit sistemul principal de recrutare sub Imperiu, a fost abandonată treptat, în pofida eforturilor depuse de P.A. Brunt de a-i restitui autoritatea. Voluntariatul era prevalent cu mult înainte ca, în secolul al II-lea d.Cr., sistemul de recrutare locală să se generalizeze și fără să fie nevoie de îmbunătățirile aduse de Severi condițiilor serviciului. Brian Dobson a evidențiat modul în care Augustus a instituit permanența legiunilor și reînnoirea lor parțială în fiecare an – limitată la câteva sute de bărbați –, mai curînd decît să înroleze dintr-o dată noi legiuni complete, conform străvechii practici a *dilectus*-ului, al cărei scop era reconstituirea unităților risipite sau distruse. Din această perspectivă, mi se pare limpede că armata permanentă a fost concepută încă de la început ca un sistem ce evita recrutarea forțată și, mai ales, în împrejurările aparte de la sfîrșitul războaielor civile, ca un sistem ce nu le impunea *dilectus*-ul cetățenilor italici, chiar și cu riscul de a prelungi excesiv durata serviciului în cazul celor ce rămîneau în armată (ultimile zvîcniri ale acestei perioade de tranziție de la vechiul sistem la cel nou se vor face simțite, de fapt, pînă la revoltele din anul 14, sub Tiberius). În acest sens, voluntariatul ar trebui văzut ca fiind corolarul inevitabil al armatei permanente și nu, cum s-a întîmplat, ca o formă de evoluție progresivă și spontană.

În același timp, a devenit necesară înrolarea a numeroși *peregrini*, nu numai în unitățile auxiliare, ci și în legiuni. La o primă privire, onomastica legionarilor acredita ideea persistenței recrutării civice. Dar cazul Egiptului – despre care avem informații multumită corespondenței pe papyrus a recruților, care-și înștiințau familia și prietenii de noul lor statut civil (de pildă, *P. Bad.* 72; *BGU* 2, 423; a se mai vedea și *P. Yale* inv. 1545) cu aceeași simplitate cu care noi astăzi comunicăm o schimbare de adresă – ne obligă să regîndim problema: există un anume M. Longinius Valens, care cu o zi înainte se numea Psenamounis, fiul lui Asemos, sau

un altul, Lucius Pompeius, fiul lui Pompeius, Niger, din tribul Pollia, care în realitate e fiul unui anume Syrus și nepotul unui Apion. De aici trebuie oare să deducem că orice *fellah* egiptean putea deveni soldat și, în consecință, cetățean la Romei? Cu siguranță că nu. Dar trebuie să se mai țină seama și de faptul că un cetățean egiptean elenizat nu mai era considerat „egiptean” în comisiile de recrutare, chiar dacă un „roman” din Italia nu l-ar fi recunoscut în calitate de concetățean. Acum, încă de la Augustus, de bună seamă că hotarul dintre înrolați și neînrolați nu-i separa pe cetățenii romani de provincialii *peregrini*, ci mai curînd, în interiorul fiecărei provincii, pe proprietarii mici și mijlocii integrați într-o structură a cetății (Aelius Aristides, *Elogiu Romei*, 78: *phylokrinesantes*, aleși pe criterii civice) sau cel puțin sătească, de poporul de rînd lipsit de proprietăți, din orașe sau de la țară. Această linie de demarcație economică se suprapunea, pe de altă parte, cu o frontieră culturală care nici în acest caz nu opunea o „cultură romană” unei „culturi neromane”, ci cultura claselor dominate (care de altfel se identifică cu o serie de „culturi locale” subapreciate) culturii claselor dominante sau asociate la dominare, un soi de *koine* supranațională, puternic modelată sau influențată de elenism.

Spre deosebire de recrutarea „proletară” din ultimele două veacuri ale Republicii, recrutarea din secolul I se baza într-o mai mare măsură pe provincialii înrolați în cetăți decît pe cei din *pagi*, districtele rurale. Nivelul social a crescut probabil și în Italia: într-adevăr, se observă că proveniența recruților tinde să se concentreze în zonele pe atunci mai prospere, Campania și Cîmpia Padană. Extinderea teritoriului de recrutare la întregul lumii mediteraneene a permis Imperiului să concilieze înrolarea voluntară cu selectarea unor soldați potriviți fizic și care, în același timp, să nu aparțină claselor celor mai sărace economic și cultural; deci, să nu fie înfometați, dezrădăcinați, neavînd de apărut nici un interes și ca atare gata pentru toate aventurile – dezertare sau revoltă –, ci bărbați capabili să identifice apărarea Imperiului și devotamentul în serviciu, jurat în mod solemn față de principe, cu supraviețuirea unei societăți din care nu erau excluși. Pe de altă parte însă, acest tip de personal nu era gata să se vîndă în schimbul simplei siguranțe de a nu muri de foame: de la serviciu se aștepta nu numai o condiție economică discretă (în legiuni) sau bună (cu urcarea în grad), ci și o înaintare în prestigiu și în statutul personal (în corpurile auxiliare). Dificultățile de recrutare, care de altfel ar fi suficiente pentru a explica abandonarea înrolării obligatorii, ar putea prin urmare să fi provenit mai degrabă dintr-o selecție calitativă spontană a indivizilor ce puteau accede în armată, și nu, cum s-a spus adesea, dintr-o crescîndă inapetență a civililor pentru viața militară, din cauza riscurilor, greutăților și constrîngerilor acesteia. Pentru epoca în care a trăit, Aelius Aristides confirmă ușurința cu care Roma își găsea voluntari în provincii (Aelius Aristides, *Elogiu Romei*, 85 și urm.). Există totuși un sector care întotdeauna a scăpat de recrutarea „civică” astfel restructurată: acela al unităților speciale, pentru care Roma nu s-a lipsit de posibilitatea de a se bizui pe populații extra-provinciale cu un înalt potențial de război și care aveau „culturi militare” complementare față de a sa (mauri, traci, caucazieni, persani etc.).

Augustus și succesorii săi imediați nu-și propuseseră nicidecum să creeze (și nici măcar să încurajeze) o clasă militară care să-și poată garanta reproducerea socială, un soi de armată ereditară. Apoi, interdicțiile de a contracta o căsătorie legitimă pe timpul serviciului militar și de a achiziționa bunuri imobile în provincia respectivă ar fi trebuit să-l împiedice pe soldat să-și construiască o familie, încurajându-l să se întoarcă în regiunea natală după lăsarea la vatră. Și sub acest aspect, provincializarea soldatului a suferit o turnură neprevăzută. Într-adevăr, dacă cei 400.000 sau 500.000 de soldați din războaiele civile pe care Augustus i-a stabilit în Italia în calitate de coloni n-au furnizat în nici un caz fii-soldați în raport cu numărul lor, foarte curînd în provincii s-a statornicit o proporție directă între dimensiunile unei garnizoane regionale și contribuția acesteia la recrutare. Astfel, în prima jumătate a secolului I, cînd în Peninsula Iberică staționau trei legiuni, se găseau soldați spanioli la aproape toate hotarele Imperiului, pe cînd reducerea progresivă a contingentului la o legiune presupune, invers, reducerea prezenței iberice în celelalte provincii. De la Augustus la Traianus și, mai mult încă, de la cucerirea Marii Britanii (vechea Britannia), centrul de gravitație militar al Imperiului se situează pe Rin, pentru ca în secolul al II-lea să se deplaseze pe Dunăre, unde va rămîne pentru multă vreme ceea ce va provoca, în secolul următor, prevalența grupului iliric: mai întîi soldați, apoi, din soldați, împărați. La început provincială, recrutarea a avut tendința rapidă și spontană de a deveni regională, iar apoi locală. Fapt este că soldații înșiși erau cei mai convingători agenți ai recrutării: prestigiul uniformei, al prestanței, al ceremonialului militar, dar și siguranța zilei de mîine și constatarea nemijlocită a unei vieți mai adesea liniștită decît expusă primejdiilor, pînă la Marcus Aurelius, îi puteau impresiona în mod pozitiv pe tinerii care, departe de tabere, influențați de locuri comune, de clișee, de tradiționala zeflemea pe seama vieții militare, ar fi respins din toate puterile ideea de a se înrola. Pînă și în provinciile periferice rolul hotărîtor l-a jucat fișia cea mai exterioară, zona în care se găseau taberele: ducînd la bun sfîrșit coeziunea unui mediu specific și modelîndu-i identitatea colectivă proprie, aceasta a sfîrșit prin a furniza esențialul recrutării și prin a stabili o continuitate ereditară de fapt, cu mult înainte ca puterea legislativă să fie obligată să o stabilească prin lege, atunci cînd barbarii au zguduît echilibrele și structurile zonelor de frontieră, pămînturi ale soldaților.

În vreme ce, o dată eliberat, soldatul oriental tindea mai curînd să se întoarcă în cetatea natală, unde uneori pătrundea în cercul magistraților și al sacerdoților municipali (de exemplu *AE* 1981, 775, din Sebaste, în Asia Minor), în Occident, care inițial avea un caracter mai pronunțat rural, taberele militare au propagat în multe cazuri civilizația urbană și i-au menținut în apropiere pe soldații eliberați, independent de existența unor colonii de veterani instituite oficial. Potrivit datelor adunate de Eric Birley pentru patru provincii occidentale, o majoritate zdrobitoare (între 65 și 97%) de veterani a rămas după eliberare la fața locului. Istoriografia a dezvoltat pe larg tema contribuției soldatului roman la răspîndirea

agriculturii sedentare și a urbanizării și care susține efortul apărării militare propriu-zise prin opera sa de valorificare a teritoriilor. Aceste scheme au fost, pe bună dreptate, criticate pentru formulările lor simple, care nu ținuseră seama de situațiile agrare și urbanistice anterioare stabilirii romanilor pe locurile respective. Dacă e să ne referim la cazul cel mai studiat și discutat, acela al Africii de Nord, de bună seamă că „frontiera” militară nu se arată a fi constituită dintr-un mare zid care să-i țină la adăpost pe rezidenții romani sau romanizați de indigenii nomazi alungați de pe pământurile pe care le străbăteau. Apoi, începînd din secolul al II-lea, soldații romani nu se mai deosebeau etnic de populația locală și ca atare nu reprezentau opoziția dintre două civilizații în mod ireductibil impermeabile una față de cealaltă. Prin urmare, trebuie oare să răsturnăm vechea teză și să susținem că, în aceste regiuni, soldații nu au avut nici un rol în lărgirea zonelor cultivate și a urbanizării? Ar fi paradoxal.

Desigur, soldații nu proveneau din partea locului și nu puteau nici măcar să se transforme în cultivatori atunci cînd li se plătea prima de lăsare la vatră, mai frecvent în pămînturi decît în bani. Dar nu pentru asta se grăbeau ei să-și vîndă terenurile: deveniți proprietari funciari, se pomeneau situați într-un plan de egalitate cu clasa mijlocie din cetățile de provincie, al căror tip de avere era analog. Să dăm citire textelor militare: atît soldații, cît și veteranii se dovedesc a fi posesori de sclavi. Să citim contractele agrare: soldații apar adesea ca locatari ai terenurilor cultivabile. Nu sînt cetățeni, dar ridică rente funciare, iar atestarea drepturilor lor de „posesie” asupra terenurilor imperiale este larg documentată. Acesta era cîndva sistemul cleruhiei elenistice: soldații, în calitate de posesori de rente supuși regelui, își exploatau proprietățile folosind o mîină de lucru salariată sau prin arendași.

Deci, la rîndul său, regionalizarea a presupus o înrădăcinare locală a soldatului, care devenea astfel mai puțin dispus să-și părăsească teritoriul. Atunci, cum s-a exprimat Cagnat, armata romană s-a transformat oare într-o „miliție provincială subvenționată de către stat”? A izbutit ea să mențină unitatea morală necesară, în această înrădăcinare care risca să o dilueze cultural în mediul înconjurător? Studiind un caz particular, dar semnificativ – răspîndirea folosirii epigrafiei în Britannia –, J.C. Mann a atras atenția asupra modului în care lipsa de răspuns a populației locale la introducerea de către soldații italici a practicii inscripțiilor lapidare a avut în cele din urmă efectul de a diminua zelul epigrafic al clasei militare, pe măsură ce aceasta s-a provincializat. Un caz diferit ni-l oferă soldații sirieni din Intercisa, în Pannonia (actuala Ungarie) studiați de Jenő Fitz. În decurs de aproape un secol, de la Antoninus pînă în anii 260, acești sirieni din Emesa (Oms), care-și păstrau cu tărie tradițiile culturale și o omogenitate etnică menținută printr-o endogamie riguroasă, ca și prin recrutările succesive, cu toate că se găseau la mare distanță de provincia lor natală și într-un context atît de diferit ca acela din Tracia, au izbutit să constituie un centru de atracție, un loc de ancorare a identității orientale pentru întreaga provincie, pînă într-acele locuri încît aceia dintre fiii lor care erau trimiși să

servească în legiunile din Pannonia se întorceau în Intercisa pentru a-și petrece perioada de după lăsarea la vatră și pentru a fi înmormîntați. În acest caz, autoritatea romană conferă un statut oficializat unui specific regional care, pentru mediile civile de la fața locului, reprezintă imaginea Romei pe teritoriul lor. Acest exemplu, cunoscut mai bine decît altele, ne arată varietatea situațiilor în care se putea stabili raportul dintre societatea civilă și cea militară, o varietate indicînd cît de improprie și de insuficientă era problematica „romanului” și a „indigenului” în care istoricii înghesuiseră tema aculturației în Imperiul Roman.

Această varietate interregională, împreună cu forța acestor entități etnice acceptată de împărați, ar părea să îndreptățească criticile lui Tacitus, repetate ca un laitmotiv: „armate disonante prin limbă și prin obiceiuri” (Tacitus, *Istorie*, 2, 37); „o armată cu multe limbi și obiceiuri, unde se amestecau cetățeni, aliați, străini...” (3, 35, 5). Cît despre atașamentul crescînd al soldatului față de tabără, devenită sediul „penașilor” săi (2, 80, 5), acesta apare în povestirea răscoalei împotriva lui Vitellius, reluată în mod curios în *Historia Augusta* ca una dintre explicațiile asasinării lui Severus Alexander: acesta ordonase să fie transferate în Orient trupe de pe Rin și de pe Dunăre, pentru o expediție neconcludentă împotriva perșilor, dezarmînd astfel provinciile unde soldații își lăsaseră lipsite de apărare familiile și bunurile, și unde chiar Severus Alexander a trebuit să-i însoțească spre a opri atacurile barbarilor pe care le prevăzuseră și de care se temuseră. Ceea ce soldații au considerat a fi o eroare strategică i-a întăritat împotriva împăratului. Dar autorul (*Cei doi Maximini*, 7, 5) sugerează că, în aceste împrejurări, se exprimă în mod limpede un factor emoțional tipic pentru oamenii care identificau apărarea Imperiului cu aceea a „frontierei lor”, a „propriei lor bucăți de Imperiu”.

Și totuși, cum să nu recunoaștem, împreună cu J.F. Gilliam, că tocmai „loialitatea față de Roma a acestor romani incompleți care servesc în armată a susținut Imperiul și în timpul îndelungatei crize din secolul al III-lea”? Chiar dacă această armată a devenit permanentă, profesionistă, provincială, locală, chiar dacă cetățenia s-a golit de conținutul său politic, acești oameni amestecați nu s-au comportat niciodată ca niște mercenari. Pînă și relatările răscoalelor militare ne arată că, în sinea lor, identificarea cu finalitățile colective ale Imperiului își păstra vigoarea. Desigur, ei pot fi împinși de resentimente, manipulați de ambițioși sau de intriganți, demoralizați de anumite împrejurări speciale de serviciu; se pot afla în rivalitate cu anumite grupuri ale societății civile, fără ca din această cauză să înceteze de a-și înscrie comportamentele într-o atitudine de ansamblu de responsabilitate, ce poate fi calificată, în sens larg, ca fiind una civică. Soldatul ajungea la un nivel de „conștiință imperială”, susținut de pilaștrii religiei militare oficiale care erau Roma Eternă, Victoria Augusta, Jupiter Capitolinul (Optimus Maximus). În secolul al III-lea, calendarul militar de la Dura Europos (*P. Doura* 54 = Fink, *RMR* 117) păstrează în continuare cadrul religios tradițional al celor Șapte Coline, pe care Augustus își întemeiasse armata regenerată (Horatius, *Ode*, 3, 5, 5-12). Tot J.F. Gilliam observă că, deși aceste

sărbători tradiționale nu mai aveau probabil nici o semnificație pentru soldatul din epoca severiană – și mai puțin chiar, aş adăuga, pentru acei coreligionari ai sirienilor pe care i-am întâlnit mai înainte la Intercisa –, „ele, ca și uniforma, folosirea limitată a latinei și regulile de disciplină, foloseau la deosebirea soldatului de civil, fiindu-i utile soldatului spre a-și aminti de caracterul special al condiției sale”.

Deși amintesc întotdeauna cu precizie traseul ierarhic, epigrafele soldaților trec îndeobște sub tăcere strămutările geografice (Aurelius Caius, soldat al tetrașilor, constituie o excepție: *AE* 1981, 777). Totuși, era un principiu bine stabilit ca promovările să presupună o schimbare de unitate. Atunci, această tăcere nu înseamnă oare că părăsirea propriei provincii natale, rătăcirea în lung și în lat prin Imperiu, în voia repartizărilor, a campaniilor, a transferurilor, făcea oricum parte din viața soldatului? Nu înseamnă oare că nici o deplasare nu putea fi văzută ca o expatriere? Într-o scrisoare adresată soției îngrijorate de o posibilă mutare, un soldat egiptean pe nume Theon scrie: „înainte de toate, precum ți-am spus și prin viu grai, îngrijește-te de tine așa încât să fii bine și să nu suferi pentru că eu mă aflu pe pământ străin; sînt obișnuit cu țara și nu sînt necunoscut” (*P. Oxy.* 8, 1154). Călătoriile în timp nu nu sînt cu nimic mai prejos decît cele în spațiu: un gal din Vienna, în Narbonensis, înrolat ca soldat simplu în Britannia, a devenit, cincizeci și șapte de ani mai tîrziu, *primipilus* (altfel spus, comandant secund) al legiunii I Italica, plasată la Novae, în Moesia (*AE* 1985, 735); cu acest grad, care încununează cariera unui ofițer provenit din trupă și care îi deschide, foarte tîrziu în cazul lui, porțile ordinului ecvestru, împlinește în sfîrșit jurămîntul depus față de Victoria Augusta în momentul înrolării. Înrolîndu-se, soldatul roman nu știe dacă va vedea sau nu cîmpul de bătaie, însă cunoaște oricum riscurile la care se expune și, eventual, își dorește să le întâlnească.

Textele antice nu scapă nici o ocazie de a exalta separarea dintre militari și civili impusă de Augustus: de la plasarea legiunilor la periferia Imperiului (Dio Cassius, 52, 27), la separarea în locurile de spectacol din capitală (Suetonius, *Viața lui Augustus*, 44, 1). Fraza *inter paganos miles corruptior*, „soldatul se corupe mai mult în contact cu civilii”, sună, la Tacitus (*Istorie*, 1, 53, 14), ca un adagiu de străveche înțelepciune ce justifică, în numele binelui soldaților, faptul că ei trebuiau plasați departe de orașe, care îi moleșeau. N-o fi fost însă obsesia de a trebui să li se furnizeze soldaților o locuință rechiziționată (*hospitium*), cu titlu permanent sau temporar, cea care a contribuit la inspirarea unor afirmații atît de strîns legate de virtuți? Citite literal, aceste dispoziții ar fi făcut din soldat un personaj ținut mereu la distanță, lăsat în afara societății civile pe tot parcursul unei lungi paranteze, care foarte adesea reprezenta cea mai mare parte a vieții sale adulte. Așa marginalizat, cum ar fi putut el evita crearea unui contrasistem propriu de valori, o mentalitate și o cultură de castă ale cărei ecouri le vom regăsi atît în jargonul militar, cît și într-o îndîrjire de a rade de pe fața pămîntului cetățile și locuitorii lor, atunci cînd războiul civil le oferea ocazia? Astăzi abandonat, cel puțin în forma pe care i-o dăduse Rostovzev, acest portret al soldatului

roman ca marginal a fost propus din nou în ultimii ani de diverși autori, care au căutat să introducă paralele cu armatele Europei medievale și moderne. În acest caz, armata romană își regăsește acea nuanță pito-rească ce îi lipsea atât de mult. Dar, este acesta cu adevărat scopul pe care istoricul trebuie să și-l propună cu orice preț? Trebuie el să caute în *Barry Lindon* al lui Thackeray ceea ce Petronius nu ne-a spus?

Voi răspunde în continuare argumentelor pe care unii ar vrea să le deducă din *sermo militaris*. Să trecem însă imediat la o altă chestiune: ne permit izvoarele să recunoaștem comportamente familiale specifice care diferențiază societățile militare de cele civile? Un articol recent a pornit de la raritatea mormintelor din Britannia (actuala Marea Britanie) executate de către rudele defunctului, pentru a deduce izolarea familială a soldaților datorată recrutării extraprovinciale. Această concluzie, contrazisă de toate studiile precedente pe tema armatei din Britannia, ar fi suficientă pentru a dovedi cât de simplist este raționamentul. Dar ceea ce ne interesează cel mai mult în această problemă este să înțelegem de ce familia e atât de puțin prezentă în inscripțiile funerare ale soldaților. Aceștia aveau garanția automată a unei înmormântări demne, mulțumită contribuției pe care o depuneau în „seiful” unității. Această solidaritate instituțională era întărită de o solidaritate profesională spontană, prin care soldații își asumau răspunderile îngropării tovarășilor. Forma cea mai naturală a unui astfel de angajament o constituia, atunci când se putea, aceea care îi lega pe frați: într-adevăr, epitafurile o menționează adesea, fără ca prin asta să ne îndreptățească să gândim că fratele respectiv era singura rudă din zonă sau că defunctul era celibatar. De fapt, comemorarea unui soldat de către un frate nu face parte din sistemul de responsabilități familiale privind onorurile funebre, ci reprezintă forma ideală de celebrare din partea unui tovarăș de arme, un *commilitio*. Totodată, frecvența sa dovedește prezența unei dimensiuni colective în alegerea profesiei militare în unele familii și, de asemenea, înfăptuirea de către statul major a unei politici de reapropiere familială în aceleași unitate ori cel puțin în aceeași garnizoană.

Pînă la domnia lui Septimius Severus, soldatului care era celibatar în momentul înrolării nu i se permitea să contracteze o căsătorie recunoscută de dreptul roman. Invers, situația de concubinaj în care mulți soldați trăiau era legalizată în momentul eliberării din serviciu, iar partenera sa „peregrină”, ca de altfel și copiii născuți din această uniune, primeau chiar cetățenia romană. Prin urmare, chiar menținînd un principiu teoretic foarte rigid, ce nu îngăduia nici o apropiere a serviciului militar de viața de familie, autoritatea militară închidea ochii în privința vieții particulare a soldatului. Soldatul se putea „descurca”. Pe mulți îi vedem conviețuind cu o *hospita* (o „gazdă”), numită și *focaria*. Acest din urmă termen, tipic pentru limba militară, nu mai e înțeles în sensul originar de „fată de la bucătărie”, ci o desemnează pe cea care, în afara taberei, în *canabae*, „îi pregătea masa” soldatului. În testamentul militar este permis ca o parte din depunerile obligatorii ale soldatului să fie lăsate acestei *focaria*, care, altminteri, n-ar fi avut nici un drept asupra moștenirii

(*P. Wisconsin* 14; *BGU* 2, 6000; *P. Princ.* 57). Eventualii copii poartă numele ei, pînă la sfîrșitul serviciului tatălui (*P. Oxy.* 3, 475 = *Sel. Pap.* 337). Alți soldați au o „sclavă”, care, de bună seamă, nu se mărginește la a se ocupa de aranjarea lor în oraș, dat fiind că le face copii, sclavi la rîndul lor. Un veteran al flotei de la Misena, care avea chiar două sclave, a cerut în testamentul său să fie eliberate, numindu-le legatate cu drepturi egale, la fel ca pe fiica născută de una dintre ele (*BGU* 1, 326 = *FIRA* 3, 50). Chiar dedicația de pe mormîntul unui pretorian din partea unei femei care inițial îi fusese sclavă, iar apoi soție, ne face să întrezărim o situație asemănătoare (*CIL* 6, 32678). Prin urmare, soldatul nu-i nicidecum condamnat la a frecventa prostituatele care, de altfel, nu lipsesc din rîndurile populației din *canabae*.

Documentația papirologică ne arată mai ales soldați care trăiesc burghezește în cadrul unei legături stabile, de multe ori împreună cu fiice și surori ale unor soldați ca și ei, iar inscripțiile confirmă o aspirație generalizată pentru o viață de familie analoagă celei a civililor. În practică, ei își recuperează toate drepturile de cetățeni, pentru care interzicerea căsătoriei constituie o restricție gravă, justificabilă numai în acel drept de excepție pe care îl reprezintă *ius militare*. Revanșa valorilor morale asupra normei conduce, într-o primă etapă, la neutralizarea interdicției, iar în final la suprimarea acesteia. De fapt, la Roma, nu poate exista succes social fără întemeierea unui nucleu familial respectabil. Ca și notabilitățile sau meșteșugarii din orașe, militarii pun să fie din ce în ce mai des reprezentați pe monumentele funerare împreună cu familiile lor, revendicîndu-și astfel un puternic conformism moral și social. Apoi, clasa militară, viguroasă prin coeziunea și solidaritatea ei profesională, care explică anumite tendințe endogamice, își manifestă totuși voința de inserare în societate, cultivînd legăturile primare cu familia, dar și, pe măsura răspîndirii recrutării locale, cu rădăcinile geografice. Astfel, nu ne va surprinde tonul ideologic al epitafurilor membrilor săi mai puțin zgîrciți în cuvinte: „a trăit cu cinste”; „a prestat serviciul fără să se cruțe”; „am trăit cît mi-a fost dat ținînd întotdeauna la bine, în chip cinstit, sărac, fără să fac rău nimănui și de asta oasele mele se bucură”, formulă ce se regăsește, cu excepția cîtorva detalii, pe un mormînt din capitală și pe unul din Dalmația (*ILS* 2028 și 2257). Dimpotrivă, se va observa absența comentariilor în epitafurile soldaților căzuți în luptă (*ILS* 2305-2312), ceea ce nu înseamnă că această armată, înmulțindu-și contactele cu viața civilă, își pierduse simțul valorilor războinice. Numai împrejurările, imprevizibile în momentul intrării în serviciu, hotărau asupra tipului de existență al soldatului roman, care se aștepta la aceeași recunoștință pentru meritele sale, fie că era pace sau război. Mai surprinzătoare este absența în orașe a „monumentelor celor căzuți”, cum au existat, de pildă, în cetățile grecești. Epitaful lui Iulius Quadratus Bassus, ucis în timpul campaniei din Dacia, constituie o excepție. Corpul i-a fost adus la Perge, orașul său natal, și condus cu cortegiu prin tot orașul (*AE* 1933, 268; cf. *PIR* 1, 508). Dar aceasta s-a petrecut pentru că ceremonia, care îi aducea onorul unui militar de foarte înalt grad, a avut loc din inițiativa și pe cheltuiala împăratului Hadrianus.

Trebuie atunci, în celelalte cazuri, să interpretăm tăcerea publicului ca pe o mărginire a patriotismului civililor și a solidarității lor cu soldații? Poate că, mai simplu, principele îi încuraja pe civili mai curînd să-i celebreze victoriile decît să-i pomenească pierderile din armată.

Afirmată încă din vremea lui Augustus, legătura de apartenență a soldatului față de împărat (*milites mei*) îi determină acestuia obligațiile și privilegiile. Soldatul justifică aceste privilegii ca recompensă pentru sacrificiile sale personale. Mărimea prețului ce trebuie plătit oferă ceva mîngîiere invidiei civililor, atenuînd frica pe care soldatul le-o inspiră printr-un sentiment de superioritate condescendentă. Dificultatea serviciului militar și-a găsit expresia populară în diferiți termeni metonimici simbolizînd viața în armată, *militia*. Unul dintre ele este *sarcina*, de la numele bocceleii pe care, după Marius, soldații o purtau pe umeri în timpul deplasărilor. Potrivit comentatorilor, greutatea acesteia era între 20 și 50 de kilograme.

Mai există un termen ce revine adesea: *sudor*, sudoarea, concomitent produs și dovadă a *labor*-ului soldatului, semn al dăruirii consimțite a persoanei sale și al renunțării la comoditățile vieții civile. „Să lase în seama noastră sudoarea vărsată, praful și toate celelalte”, se înflăcărează Marius îndemnîndu-și trupele, „cei ce-și află mai mare plăcere în festinuri” (Sallustius, *Războiul lui Iugurtha*, 85, 41). Imediat ce soldatul o reclamă ca pe un privilegiu, civilul reclamă din nou *sudor*-ul ca și cum ar fi o datorie. Generalilor ce trebuie să reia controlul unor trupe slăbite, Vegetius le recomandă să impună un antrenament dur, „pînă ce încep să asude” (*Epitome*, 3, 4), ilustrînd astfel valoarea implicit mîntuitoare a sudorii. Conceptul trece cu toată naturalețea în limbajul administrativ, unde se vulgarizează într-o expresie surprinzător metonimică: o lege din anul 369 își propune să-i descopere pe cei care nu au „asodat în serviciul armatei”, ci au îndeplinit pur și simplu slujbele de la palat (*Codul lui Theodosius*, 7, 20, 10; cf. și 7, 1, 8, din 365).

Transpirația este atît de strîns legată de activitatea militară, încît împăratul, *commilito* al trupelor, nu se poate eschiva de la a asuda și el, cu scopul de a-și manifesta simțul datoriei, de a oferi un exemplu de disciplină a strămoșilor și de a trezi devoțiunea nemărginită a oamenilor; „tu, care le aduceai escadroanelor soldaților pulberea și sudoarea imperiale”: astfel preamărește Plinius virtuțile militare ale lui Traianus, înainte de a prezice vremurile pelerinajului cu vizita la „cîmpia ce ți-a absorbit sudoarea” (*Panegiricul*, 13, 1 și 15, 4). Natura divină a împăratului nu are a se teme de a-și amesteca prețioasele umori cu ale tovarășilor săi de arme și de a pecetlui cu ei, prin această libațiune fiziologică, un pact inviolabil. Printr-o mișcare semantică inversă (efectul, *sudor*, pentru cauză, *militia*), metonimia se realizează în mod concret, și chiar hiperbolic, în biografia fantastică pe care *Historia Augusta* i-o face întîiului Maximinus, împăratul-soldat prin excelență: „De multe ori își aduna sudoarea, păstrînd-o în cupe sau într-un vas, așa încît să poată arăta două sau trei sextare” (*Cei doi Maximini*, 4, 3). Presupunusul autor al acestei *Vieți*, Iulius Capitolinul, exploatează gustul publicului său

pentru *mirabilia*, acele fenomene extraordinare cărora epoca Antichității târzii le înmulțește consemnările, mulțumindu-se în același timp să atribuie autenticitate istorică unui joc de cuvinte inspirat neîndoiește din repertoriul clasic al glumelor populare legate de soldați.

Dacă, într-un discurs oficial, transcendența persoanei împăratului înnobilează și reabilitează *sudor*-ul militar, faptul în sine nu izbutește să sporească valoarea meseriei armelor în opinia civililor. Sub aparența elogiului, exagerarea citită în textul menționat din *Historia Augusta*, în raport direct cu monstruoșitatea fizică și cu originea barbară atribuită lui Maximinus, face insuportabil excesul fiziologic, evidențiind astfel în mod deosebit ambivalența profundă – admirație și dezgust deopotrivă – a imaginii soldatului în opinia civililor. Adevăratul soldat se măsoară după sudoarea pe care o produce. Dar, în același timp, toată această sudoare provoacă repulsie: o confirmare imediată a neomeniei condiției militare în raport cu valorile civile și, concomitent, o justificare a unei sporiri a rigorii față de neliniștitorul personaj care e soldatul.

Ca atare, făcând din sudoare un semn imediat inteligibil al romanității, cineștii de la Hollywood demonstrează că au citit sau că li s-au citit textele latinești. Contrasensul îl constituia extinderea la toți romanii a acestui atribut specific militar. Dar această inconsecvență nu ne va surprinde: așa cum a dovedit în mod strălucit analiza semiologică a lui Roland Barthes, pentru Hollywood, Roma nu servește decât la nutrirea miturilor americane.

Într-un pasaj cu totul anacronic, Titus Livius justifică politica lui Augustus anticipând cu patru secole instituirea soldei militare. Orice străduință merită un salariu, spune el, invocând principiul potrivit căruia ar exista o legătură între *labor* și *voluptas* (54, 5, 4). Să lăsăm deoparte sărăcia acestei deghizări pseudofilosofice. Urmind un raționament mult mai concret, împăratul a considerat că tranzacția încheiată cu soldații, în schimbul sfertului de veac din existența lor pe care ei i-l consacrau, îndreptăța ca, în chip de contrapartidă, să le fie oferită o oarecare „consolare”. Opinia publică, în marea ei majoritate, nu împărțășea acest punct de vedere.

În textul lui Titus Livius, folosirea termenului *voluptas* vrea să însemne că puterea de cumpărare a soldei nu acoperea doar strictul necesar, ci permitea și ceva în plus. Într-o societate săracă, unde pentru cei mai mulți simpla supraviețuire era o problemă, mai mult decât un concept moral, *voluptas* constituia un indice al nivelului social. În schimb, devenea o chestiune pur morală recunoașterea sau nu a legitimității accesului unui anumit grup la *voluptas*. Această legitimitate le-a fost complet refuzată soldaților, oricare le era originea, întrucât ascensiunea lor socială era văzută ca o transgresare a valorilor stabilite. *Felix militia* ironizează Iuvenal în *Satira* XVI, făcând un joc de cuvinte între cele două sensuri ale adjectivului: atât pentru că fericirea nu-i făcută pentru soldat, cât și pentru că soldatul a avut într-adevăr noroc obținând atâtea avantaje necuvenite, cu atât mai evidente în cazul pretorienilor de care vorbește poetul. Paralela cu epocile străvechi, care respectaseră riguros principiile

tradiționale, într-o viziune oarecum mitizată, oferă un arsenal nelimitat de argumente spre a-i repune la locul lor pe soldații corupți de dărnicia excesivă a principelui, puțin lipsind ca ei să fie puși în aceeași oală cu acele fapte încă și mai scandaloase în insolenta lor *felicitas* care sînt libertății.

Pe de altă parte, *voluptas* e considerată incompatibilă cu virtuțile militare ce trebuie să garanteze siguranța lumii civilizate. Teamă de a-l vedea pe soldat moleșindu-se în lux și pierzînd *disciplina vetus* e atît de puternică pentru civil, încît acesta înclină să se asigure închipuind sistemul de viață din armată mai spartan decît era în realitate. În *Historia Augusta*, Avidius Cassius și Severus Alexander, ambii prezentați ca modele de severitate disciplinară în termeni uneori identici, trebuie să aducă la ordine legiuni deosebit de dezamățate – însemnînd legiuni orientale, dat fiind că, pentru romani, Orientul rămîne „creuzetul tuturor viciilor”. Printre alte nelegiuiri, acești soldați obișnuiau să facă, nici mai mult, nici mai puțin, băi calde (*Viața lui Avidius Cassius*, 5, 5; *Viața lui Severus Alexander*, 53, 2); ca și cum fiecare tabără militară n-ar fi putut dispune de propria instalație termală, mai mult sau mai puțin spațioasă și perfecționată, potrivit cu însemnătatea unității și cu posibilitățile locului: situată într-o construcție adiacentă sau nemijlocit în interiorul taberei, ca în cazurile reprezentate de Chester, Vindonissa sau Lambaesis, aceasta nu era cu nimic mai prejos față de băile din cetate. Uneori, funcționarea ei necesita o muncă dificilă pentru aducerea apei și a combustibililor, ceea ce dovedește importanța atribuită acestui element tipic pentru viața citadină, care nu reprezenta doar o comoditate, ci și un loc fundamental al contactului social. Astfel, de pildă, micile terme de la Bu Njem, vechiul Gholaia din Tripolitania, au fost puse la punct în mai puțin de doi ani de la sosirea romanilor. Centurionul aflat la comandă la acea vreme și-a descătușat suflarea poetică compunînd în cinstea zeiței Salus un poem în septenari iambici. Iată cîteva versuri: „Cît de bine am putut am sfințit numele (de Salus) și am dăruit tuturor adevăratele ape Salutare, în atîta dogoare pe aceste coline pururi nisipoase sub schimbătorul vînt de miazăzi, încît, înotînd în pace, să poată împlînzi vîlvătaile arzătoare ale soarelui” (*IRT* 918, vv. 9-13).

De aceea, în ce privește baia, soldatul nu are puternicele prejudecăți culturale ale țăranilor, a căror revanșă asupra cetății se exprimă de multe ori, la sfîrșitul Antichității, prin distrugerea edificiilor termale. Totuși, orășeanul, condamnîndu-l la blestemul *sudor*-ului, îi refuză și acea *voluptas* a băii, dovedindu-și astfel ignorața în ce privește „adevăratul soldat”.

Mai mult încă decît ca un personaj iubitor de plăceri, soldatul este văzut ca o făptură plină de dorințe, impulsuri și poftă. Acești termeni revin neconținut în scrierile lui Tacitus, potrivit căruia, am văzut deja, pasiunea dominantă a militarilor este mînia, inspiratoarea faptelor lor cele mai nesăbuite. În denunțarea exceselor soldățești, antimilitarismul roman subliniază în mod special, subtil dar eficient, dat fiind că se adresează maselor înfometate, o înclinație care le rezumă pe toate celelalte: bulimia. Imaginarul popular roman îl înfățișează îndeobște pe soldat ca pe un mîncău sau un lăcomilă – asemenea călugărului din Evul

Mediu – și, de asemenea, ca pe un băutor nesățios. În poemul despre războiul civil declamat în *Satyricon* de poetastrul Eumolpus, un soi de listă parodică de locuri comune, se spune: „oșteanul/ Rătăcitor și-narmat jinduește comorile lumii./ Gura flămîndă-i dibace”² (Petronius, *Satyricon*, 119, 31-33). În *Viața* fictivă a lui Maximinus, prezentat drept soldatul simplu care a ajuns la purpura imperială, se susține că el era în stare să bea într-o zi o amforă capitolină de vin (26 litri) și să înghită patruzeci de livre de carne (*Cei doi Maximini*, 4, 3). Într-un discurs în care polemica împotriva armatei e dusă pînă la limita de toleranță a destinatarului său imperial, Libanios descrie „soldați care-și cheltuiesc toată vremea în mijlocul satului, adormind lîngă o nemăsurată grămadă de vinuri și de merinde” (Libanios, *Discurs despre protecție*, 5). Iar Ioan Hrisostomul, schițînd portretul unui anume Cornelius, centurion model, menit să devină creștin la puțină vreme, precizează că acesta „nu-și petrecea viața în festinuri, beții și chiolhanuri”, lăsînd astfel să se înțeleagă că el nu împărtășea apucăturile camarazilor de arme (Ioan Hrisostomul, *A șaptea cateheză baptismală*, 29). De bună seamă, nu-i o întîmplare că acuzele de genul acesta se înmulțesc în secolul al IV-lea, cînd nevoile armatei sînt considerate responsabile pentru noile poveri fiscale.

Totuși, autorii cei mai porniți să denunțe aceste excese prezintă în alte părți un tablou complet diferit al dietei în taberele militare: de pildă, cînd îl arată pe „bunul împărat” Hadrianus împărțind rația soldatului, adică slănină, brînză și apă amestecată cu oțet (*Historia Augusta, Viața lui Hadrianus*, 10, 2); Caracalla, altminteri foarte denigrat, își macină singur grîul pentru pîinea coaptă pe cărbuni, fără mai mari pretenții decît „ale celui mai sărman soldat” (Herodianus, 3, 7, 5 și urm.); la rîndul său, Iulianus „mănîncă în picioare, aidoma soldaților, o mîncare puțină și proastă” (Ammianus, 25, 4, 4). În aceste texte se recunoaște descrierea rației de marș distribuită pe timpul expedițiilor, chiar dacă „galetele” luaseră de mult locul pîinii nedospite. Acest arhaism constituie o referință ulterioară la regimul sever din vremurile de demult, pe care civilii l-ar dori restabilit în toată rigoarea sa. Dimpotrivă, denunțarea, neîndoindnic exagerată, a luxului mesei întărește anumite chestiuni polemice mai substanțiale: pretinsa dispariție a disciplinei și a spiritului de sacrificiu; costul considerat excesiv și nejustificat al bugetului armatei. Mai e și ocazia de a-l zugrăvi pe soldat ca pe o făptură animalică, lăsată în voia instinctelor primare, străină de acea rațiune ce guvernează atît cosmosul, cît și legile cetății, și care merită, prin urmare, să fie tratată cu o cît se poate de mare rigoare și să fie repusă pe locul pe care îl merită în societate.

Dacă părăsim limbajul vechii diatribe politice pentru acela al actualei sociologii a consumurilor și izvoarele literare pentru cele documentare, constatăm că soldatul de garnizoană își poate permite un minimum de luxuri alimentare și o sofisticare gastronomică indicînd deja o primă etapă în ascensiunea socială. Dat fiind că furnizorii intendenței imperiale îi asigură suficiente merinde, el nu disprețuiește prilejurile de a-și îmbunătăți

2. Caius Petronius Arbiter, *Satyricon*, trad. rom. Eugen Cizek, Hyperion, Chișinău, 1991, p. 199 (n.t.).

rația alimentară. Apreciază mai cu seamă produsele sărate, condimentele, saramurile. Corespondența cu familia sau între tovarăși pune în evidență locul delicatelor în viața și preocupările soldatului: stridii la Vindolanda, *garum*, sparanghel și zburătoare în Egipt. Resursele rețelei de solidaritate familială și profesională sînt foarte adesea puse în slujba mesei sale, al cărei nivel alimentar este net superior față de cel al maselor și care indică, nu fără o oarecare ostentație, demnitatea rangului său. Cercetarea arheologică a depozitelor de resturi menajere de pe lângă tabere dovedește că se consuma carne în cantități mari, contrar unei prejudecăți a civililor romani, preluată nemijlocit de istoricii moderni. La rîndul lor, *voluptates* ne îndeamnă să introducem chestiunea nivelului economic al soldatului roman.

Era soldatul imperial un biet amărît, moștenitor al soldatului proletar de la sfîrșitul epocii republicane, mînat de necesitățile aspre să-și înstrăineze existența de om născut totuși liber și să-și riște viața pentru o soldă abia suficientă? Ori împăratul îi garanta o bunăstare de invidiat și chiar invidiată de civilii aflați la un nivel social echivalent? Urmîndu-i pe anticii care, după caz, au exprimat ambele aprecieri, istoricii moderni s-au împărțit asupra acestui punct, la fel cum se împărțiseră în chestiunea originii sociale a soldaților. De altfel, cele două probleme sînt legate: o armată prost retribuită nu i-ar fi putut atrage decît pe proletari, pe cînd o recrutare din clasele mijlocii ar fi trebuit să presupună un tratament economic demn.

Transformarea armatei republicane (care era, în esență, o armată de țîlhari) într-o armată regulat administrată și retribuită se numără, cu siguranță, printre cele mai însemnate rezultate ale operei lui Augustus, această complexă restructurare constituind o excelentă piatră de încercare pentru soliditatea noilor instituții. Pentru soldat, la prima vedere, bilanțul este de departe negativ: reducerea profiturilor decurgînd direct din cuccire, dat fiind că aceasta suferă o stagnare sau cel puțin o încetinire și că prada de război îi revine de drept împăratului; sfîrșitul întrecerii în promisiuni demagogice între „stăpîinii războiului” și unificarea clientelismului militar, acum monopolizat de principe; epuizarea posibilităților de anexare de pămînturi pe care să fie stabiliți veteranii, drept recompensă. De acum, soldatul nu se mai poate aștepta să facă avere în cîțiva ani de campanii: dacă ține cu adevărat să se bucure de roadele sacrificiului său, trebuie să aștepte (admițînd că mai rămîne în viață) pînă la sfîrșitul unui serviciu îndelungat. După o perioadă de așezare a noului sistem administrativ al armatei, pe timpul căreia insuficiența resurselor s-a confruntat cu o mentalitate înrădăcinată în vechiul sistem – exprimată în revoltele militare din anul 14 d.Cr. –, rotația efectivelor și noile surse de finanțare au permis să i se asigure soldatului niște avantaje instituționalizate, reglementate, în măsură să înlocuiască riscantele și aleatoriile profituri ce fuseseră posibile la sfîrșitul Republicii. Apelînd la o evaluare și motivare psihologică diferită, noul sistem nu a putut evita efectele manifestate asupra compoziției sociale a contingentelor.

Dacă se ține seama numai de simpla dimensiune a soldei propriu-zise (*stipendium*), așa cum fac anumiți istorici, nu se poate ajunge decît la

concluzia că soldatul era tratat foarte rău. Prea puținele reajustări care să-i fi menținut puterea de cumpărare în perioadele de depreciere a monedei (solda nu s-a schimbat de la cel de-al doilea război punic pînă la Caesar, apoi de la Caesar pînă la Domitianus și, în sfîrșit, de la Domitianus la Septimius Severus) și însăși slăbiciunea acestor reajustări reduc solda la un cîștig de mizerie în comparație cu salariile artizanilor și funcționarilor. Pe de altă parte, acest fapt nu i-a împiedicat pe contemporani să judece mărirea hotărîtă de Septimius Severus ca fiind scandalos de generoasă. În acest sens, se impun două considerații. Cea dintîi e că soldatul nu poate dispune decît de o mică parte din această soldă, cîtă vreme din ea se scad reținerile legate de costul meselor și depunerile obligatorii în casa unității, care nu sînt utilizabile înainte de lăsarea la vatră. Cea de-a doua e că variația retribuțiilor în funcție de gradele militare era atît de mare, încît civilul putea să-și facă o idee foarte deformată despre solda obișnuită, observînd nivelul de trai al ofițerilor: un prefect de legiune primea o leafă de patru ori mai mare decît un centurion, care, la rîndul său, primea de opt ori solda unui subofițer și de șaisprezece ori mai mult decît un legionar: pe vremea Republicii, acest din urmă raport era doar de unu la doi. În rîndul oamenilor de trupă, solda mai varia între legionari, auxiliari și marinari, pe cînd pretorienii se bucurau de un tratament privilegiat.

Trebuie oare să ne înduioșăm pentru soarta soldatului imperial? Se pare că nu, și din motive felurite. În primul rînd, e o eroare de perspectivă să ne imaginăm solda ca pe un echivalent al salariilor de astăzi sau chiar al salariilor din Antichitate, căroră li se opune conceptul de *stipendium*, ireductibil ideologic la conceptul de *salarium*. Apoi, avantajele obținute de soldat din serviciu trebuie măsurate pe distanța unei întregi cariere (*militia*), de la prima de înrolare la cea de demobilizare, trecînd prin toate cîștigurile intermediare, fie financiare sau juridice (ca de pildă scutirile fiscale). Am mai avut prilejul să definesc *militia* romană ca fiind „un soi de plan de economisire, cu vîrsăminte de prime periodice în cursul contractului și constituirea unui capital disponibil la scadență, sporit prin dobînzii sub formă de prestigiu social”. În sfîrșit, dacă darurile acordate periodic soldaților de către împărați (*donativa*), pe care „literatura de senzație” le-a supradimensionat fabulos, nu trebuie supraestimate, nu este cazul să credem nici că banii care intrau în *zonula* (centura) soldatului se mărgineau la soldă. Legate inițial de succesele militare, aceste acte de dărnicie au căpătat, în timpul Imperiului, caracterul unor celebrări oficiale: urcarea pe tron și aniversările următoare ale acesteia și, mai cu seamă, începînd cu Antoninus, sărbătorile jubiliare, ca și evenimentele dinastice privind persoana succesorului desemnat. Aceste daruri sînt cunoscute mai bine în cazul Imperiului tîrziu, cînd înmulțirea lor aproape că a compensat – sau a provocat – dispariția stipendiului, ceea ce a dus pur și simplu la modificarea terminologiei soldei regulamentare. În cazul Imperiului timpuriu, ar mai trebui să se țină seama și de o întreagă serie de gratificații minore, despre care izvoarele literare vorbesc puțin, însă care, adunate, sporesc solda într-un chip deloc neglijabil: diferite subsidii, pentru sare (*salgamum*), pentru cuiele de la

încălțări (*clavarium*), pentru mesele rituale (*epulum*), care alcătuiau o listă lungă pe calendarul militar. La aceste prime fixate prin calendar sau prin obicei și la pomenitele *donativa* regulate se mai puteau adăuga gratificații speciale pentru trupele angajate în bătălie sau chiar în simple manevre, efectuate sub conducerea nemijlocită a împăratului, așa cum s-a petrecut de pildă la Lambesa, sub Hadrianus.

Numai efectul cumulativ al acestor avantaje, concretizat mai ales la sfârșitul serviciului, poate explica atât răbdarea cu care soldații au suportat stabilitatea seculară a soldei, redusă deja în secolul al IV-lea la o valoare nesemnificativă ca putere de cumpărare, cât și absența unor revolte militare născute din proteste împotriva insuficienței ori neregularității plăților, spre deosebire de cele ce se petrecuseră în epoca republicană și aveau să se petreacă în armata bizantină. În acest fel, cifrele stipendiului și indicațiile de ansamblu ce ni s-au transmis în legătură cu o relativă bunăstare a numeroși soldați și veterani devin din nou incompatibile. În sfârșit, înțelegem mai bine cum armata imperială a putut să atragă oameni ce nu erau constrinși să se înroleze din griji presante legate de propria supraviețuire. Desigur, trebuie să se țină seama de diversitatea condițiilor individuale și, mai mult chiar, de inegalitatea de tratament economic în diferitele tipuri de trupă. Cetățenii romani prin naștere, mai ales dacă proveneau dintr-un mediu superior față de medie în ce privea bunăstarea și educația, puteau fi mînați de speranța de a urca în grade de subofițer sau chiar de centurion, a căror retribuție era de invidiat. Omologii lor străini, cărora li se refuza un număr considerabil de avantaje materiale, mai ales consistenta primă de eliberare din serviciu, aveau în compensație, chiar dacă nu avuseseră niciodată prilejul să facă dovada curajului lor în luptă, garanția de a obține, o dată cu vîrsta, cetățenia romană și, pe cât se pare, această avansare în statutul juridic personal și-a păstrat atractivitatea pînă la edictul lui Caracalla. Apoi, pentru unele popoare din lumea antică, meseria armelor constituia o vocație tradițională: neputînd-o exercita decît urmîndu-l pe împăratul roman, ei acceptau condițiile acestuia fără nici o obiecție. Era greu ca un ansamblu destul de variat de grupuri sociale și etnice, fiecare cu propriile motivații, să poată fi oprit să se înroleze. Este însă normal ca tocmai un înrolat în infanteria marină, arma cea mai declasată și mai prost retribuită, să-și declare în epitaf: „M-am născut în cea mai adîncă mizerie; apoi, ca soldat în infanteria marină, am servit șaptesprezece ani sub Augustus, fără supărare și nici părere de rău, pînă la eliberarea regulamentară” (*CIL* 6, 938).

Elementele de care dispunem pentru a evalua nivelul de trai al soldatului imperial se pot preta, la rîndul lor, la interpretări contradictorii. De exemplu, corespondența soldaților cu familiile lor, păstrată în cîteva papirusuri egiptene, ni-i înfățișează foarte dependenți de acestea pentru a se echipa, îmbrăca, pentru a-și îmbunătăți hrana sau a plăti unele distracții, mai ales în momentul intrării în serviciu (cînd sînt *tirones*, „boboci”) și în primii ani de *militia*. Dacă, apoi, încearcă să fie promovați, darurile în natură sau în bani peșin se dovedesc cu mult mai

eficiente decât scrisorile de recomandare, cum constată cu resemnare soldatul din infanteria marină Claudius Terentianus, pentru a-și îndreptăți noua cerere de fonduri adresată tatălui său, Claudius Tiberianus, soldat și el: „Iar, dacă divinitatea o dorește, aștept să trăiesc cu puțin și să fiu transferat într-o cohortă. De fapt, aici fără bani nu se face nimic, iar scrisorile de recomandare n-au nici o valoare dacă nu ne ajutăm singuri” (*P. Mich.* 8, 467 lat. = *Pighi* 4). Promisiunea legată de modestia traiului riscă într-adevăr să rămână o bună intenție, și poate că acest tânăr, supraestimînd ceea ce trebuia să constituie nivelul de viață militar, trăiește deasupra propriilor mijloace. Nu avem oare în față încă unul dintre acei tineri care, nemulțumiți de subsidiile militare, se folosesc de iubirea proprie părinților, povestind modul cum camarazii își bat joc de ei? Cum putea fi atît de lefter el, un copil de soldați (*cf. BGU* 3, 814)? Chiar ținînd cont de potrivirea argumentației în cazul unui fiu cheltuitor, această anecdotă rămîne semnificativă: de la un soldat se așteaptă să arate în nivelul de trai demnitatea poziției sale sociale și bunăstarea de rigoare. Pe de altă parte, trebuie să notăm că legionarii egipteni plasați la porțile Alexandriei trimit propriilor familii un număr de pachete egal cu al celor primite, dacă nu chiar mai mare (e vorba de pachete conținînd produse alimentare și artizanale de negăsit în sate). De multe ori, sumele cerute de ei de la rude sînt legate de plata comisioanelor cu care au fost însărcinați. Dintr-o dată, ne dăm seama de răspîndirea în mediul militar a unei mentalități consumiste cu adevărat uluitoare, presupunînd înclinația în același timp financiară și psihologică de a consuma cu mult mai mult decât strictul necesar. Încă de mult s-a observat atracția exercitată de taberele militare asupra activității de producție și de comerț din Imperiul Roman, însă această schemă rămîne oarecum teoretică, chiar atunci cînd se întemeiază pe date arheologice incontestabile. Corespondența soldaților, constînd adesea în lungi liste de cumpărături, de expedieri și de primiri de felurite produse, comparînd prețuri, calități și disponibilități în diferitele zone, ne oferă fundamentele socio-psihologice ale acestui fenomen. Conviețuirea soldaților cu populația civilă, consecința a recrutării locale, îi permite armatei să desfășoare o funcție de stimulare a consumului, atît prin exemplul oferit de propriul sistem de viață, cît și asumînd rolul de intermediar, prin rețeaua contactelor sociale, între produsele cele mai rare, exotice chiar, și provincialii din partea locului. Dacă termenul „romanizare” poate indica inserarea unor culturi locale, sectoriale, în circuite de schimb mai ample, atunci putem spune că soldatul a fost un agent economic al romanizării.

Să ne întoarcem însă la ceea ce, din punctul de vedere al poziției economice, constituie specificitatea soldatului. Mai mult decât bogăția, ceea ce îl caracterizează e dispunerea de bani lichizi, într-o societate în care aceștia lipsesc adesea și unde împrumuturile mobiliare, dacă se ține seama de ratele aproape cămătărești practicate în mod legal, sînt deosebit de rentabile. De foarte multe ori, în contractele ce ne-au parvenit, soldații apar dînd bani cu împrumut, iar la moartea lor, soldații sau veteranii par să fi investit o parte considerabilă din propriul patrimoniu în numeroase împrumuturi personale. În acest chip se explică și relativa sărăcie a

averilor legionarilor (*bona domestica*) înregistrate de oficiul egiptean al impozitului pe succesiune, o altă explicație putînd fi căutată în investițiile imobiliare făcute pe timpul serviciului. Cît despre micimea depozitelor forțate (*bona castrensia*) ce intră în posesia moștenitorilor soldatului defunct, ea ar dovedi că, excepție făcînd solda, celelalte gratificații vărsate legionarilor, mai ales *donativa*, erau imediat disponibile (trebuie notat că textul lui Vegetius, utilizat în celălalt sens, folosește *donativum* în sensul de *stipendium*: *Epitome*, 2, 20). Ca atare, pentru soldat, mulțumită posibilității de a profita de o parte din cîștiguri, acestea aveau în practică o valoare mai mare decît cea nominală. Astfel, găsim armata romană într-un rol destul de neașteptat, dar a cărui însemnătate n-ar trebui subestimată, și care ilustrează bine faptul că soldatul se află în zona de contact dintre circuitul monetar activat de administrația imperială și o economie țărănească și în mare parte autarhică, ce-și procură din greu lichiditățile pretinse de fisc. Atît consumînd, cît și împrumutînd sume mici, soldatul alimentează și răspîndește formele monetare ale economiei.

O altă trăsătură a averii în armată este acumularea ei mai mult pe familie decît pe indivizi, într-un mediu în care solidaritățile se întemeiază pe faptul că exercitarea profesiei militare era împărtășită de mai mulți membri ai aceleiași familii. Astfel, cei mai norocoși adună cîștigurile provenite din serviciul celor dispăruți, care se adaugă la transmiterea ereditară a averilor însumate de-a lungul generațiilor. Dacă ținem seama că din doi soldați care se înrolează la douăzeci de ani – după estimările lui E. Burns – numai unul ajunge la lăsarea la vatră, putînd astfel profita de efectele multiplicatoare ale diferitelor forme de avantaj economic procurat de desfășurarea completă a unei cariere, vom înțelege cum, pentru soldatul roman, a reuși însemna în primul rînd a supraviețui sau, mai bine zis, a trăi mai mult decît ceilalți eventuali soldați din familia sa și a ajunge viu la capătul serviciului. În acest chip putem înțelege de ce, în sursele de care dispunem, veteranul mijlociu este mai înstărit și în același timp mai respectat decît soldatul mijlociu. La această loterie a vieții, soldatul nu apărea dezavantajat față de civil – păstrînd asupra acestuia, pe cît se pare, un ușor avantaj pînă la vîrsta de patruzeci de ani –, dar, cel puțin din punct de vedere economic, avea de pierdut dacă extrăgea, ca să spunem așa, un număr prost. Cît despre promisiunea imperială a primei de lăsare la vatră la capătul unei *militia* complete, ea trebuia ținută numai pentru jumătate dintre cei cărora le fusese făcută, ceea ce determina ținerea oamenilor în serviciu și dincolo de durata legală.

Ținînd seama de posibilitatea morții, care îl amenință pe soldatul roman din Imperiul timpuriu mai mult prin condițiile generale ale demografiei antice decît prin riscurile meseriei, ne întoarcem încă o dată la cercetarea nivelurilor patrimoniale ale acestei categorii: de fapt, monumentele funerare constituie un instrument de măsură ceva mai puțin imprecis. Poate din cauza caracterului public al profesiei lor – la Roma ceea ce este public fiind menit să lase o urmă epigrafică monumentală –, dar poate și pentru că se mîndreau cu condiția aleasă, soldații au acordat mormîntului, altarului sau pietrei funerare o însemnătate cu totul aparte, dacă e să o comparăm cu clasele sociale de nivel echivalent.

Cum o minoritate a lor pomenea și costurile acestora, Richard Duncan-Jones a putut releva și comenta cam douăzeci de prețuri. Ostentația funerară apare mai vie în Italia decât în Africa, iar soldații din peninsulă, mai bine plătiți, nu se sustrag acestei emulații. În perioada de care ne ocupăm, mormintele lor se situează într-o gamă de prețuri între 500 și 1.250 de denari, față de o medie de 200 în Africa, în vreme ce, să ne amintim, solda anuală a unui legionar era de 300 de denari. Este adevărat că monumentele construite pentru soldații și subofițerii aflați în serviciu de către moștenitorii lor se mențin în general între minimele prevăzute de casa unității sau de colegiul funerar, ca primă de deces. Dimpotrivă, veteranii, în cea mai mare parte a lor, își construiesc mormintele încă din timpul vieții: atunci ei cheltuiesc de trei ori pe atît, sau chiar mai mult, fără altă limită decât libera alegere a comitentului. Într-adevăr, nu reușim să descoperim vreo proporție medie între grad și cheltuielile de înmormîntare: un centurion din Africa ajunge să cheltuiască 15.600 de denari, față de cei 2.500 ai unui tovarăș de-al său, tot din Africa. Doi veterani africani cheltuiesc aceeași cifră (6.500 denari) cît un centurion, tot din Africa. Dacă aceste cifre, care ne arată arbitrarul unor opțiuni pur personale, ne interzic aproape orice abordare statistică, ele ne ajută cel puțin să înțelegem atît eterogenitatea averilor individuale în sînul grupului militar, cît și diversitatea aspirațiilor culturale și a sistemelor de valori, condiționate la rîndul lor de puternicele impulsuri unificatoare ale mediului.

Soldatul imperial a avut mult de îndurat pînă s-a descotorosit de epitetele de „țăran” (*rusticus, agrestis*) ce i-au fost date în cursul ultimului veac al Republicii, cu toate conotațiile peiorative pe care orășenii, încă din romanul grec, le atribuiau oamenilor de la țară: naivitate, vulgaritate, prostie. Ei nu pricep farsele celor de la oraș, cărora le cad în plasă cu naivitate pînă în clipa cînd explodează în reacții de o brutalitate extremă (Tacitus, *Istorie*, 2, 88, 4 și 3, 32, 4). În secolul al III-lea, portretul convențional al soldatului mai este încă aplicat la soldatul tipic al epocii, panonicul: „De altfel, bărbații din acele legiuni, pe cît sînt de mari și viguroși la trup, gata să se bată și să ucidă, pe atît sînt de tari cap și neputincioși să bage de seamă orice se petrece cu viclenie sau înșelăciune” (Herodianus, 2, 9, 11). Aceste locuri comune sînt întărite prin unele teme anacronice, precum personajul teatral al soldatului, ale cărui lăudăroșenii de prostovan se exprimă printr-o vorbire aparte, în tirade pompoase în care cuvintele se ciocnesc unele de altele, cu un efect sonor amintind de ciocnirea armelor. Era însă soldatul roman cu adevărat ignorantul grosolan pe care scriitorii ni-l înfățișează îndeobște?

Autorii Antichității ne-au transmis unele citate, dar mai ales termeni izolați, care aparțin în sens propriu limbii vorbite în tabere, *sermo militaris*: este o probă denaturată prin izolarea din contexte și prin transcrierea unor enunțuri tipic orale. Modernii au înclinat să vadă în asta un simplu jargon, semn de recunoaștere și factor de identitate pentru un grup care – se spune – ar fi fost ținut la marginea societății respectabile. De fapt, corpusul care ne-a parvenit, alcătuit din propoziții foarte limitate, constituie un ansamblu eterogen în care lingviștii contemporani

ar putea identifica uneori o „limbă de grup”, alteori o „limbă a specialiștilor”, iar în alte cazuri un „nivel al limbii”. Mai ales necunoașterea limbii colocviale, a celui *sermo vulgaris* vorbit în general în tot Imperiul, i-a făcut pe unii moderni să exagereze deosebirea dintre limbajul militar și cel comun. Trăsăturile cele mai evidente ale lui *sermo militaris*: căutarea forței de expresie, a conciziei, gustul expresiilor ironice, umoristice (acea *iocositas* indicată de Petronius, *Satyricon*, 82), imaginative, metaforice, împinse uneori pînă la deformarea grotescă, fantezia în crearea de neologisme, toate acestea poartă semnul unui registru popular al limbii, ce stă la baza unui limbaj militar care-i putea părea obscur neinițiatului atunci cînd desemna sensurile tehnice ale profesiei. Apoi, armata romană acoperea două arii lingvistice foarte diferite, Occidentul latinofon și Orientul elenofon, în care latina era impusă ca limbă militară oficială, ce trebuia folosită în arhivele și hîrtoagele taberelor auxiliare, și ale celor legionare: pe atunci, era suficient ca soldații care se îndeletniceau cu scrisul (mai ales așa-numiții *signiferi*) să fie în măsură să scrie în latină. Aceasta nu înseamnă că unii soldați de origine orientală nu erau în stare să scrie într-o latină cît se poate de demnă, cel mult marcată de cîte o interferență sintactică și fonetică cu greaca, pe care, alături de limba locală, o vorbeau în mod curent. Această situație i-a acordat armatei un rol însemnat în schimburile și influențele dintre greacă și latină, conferind limbii militare anumite aspecte tipice ale limbilor de comunicare internațională. Prin precocitatea lor, multe dintre aceste influențe sugerează chiar că, la sfîrșitul Republicii, cancelaria militară romană adoptase proceduri consolidate în armatele elenistice, care, tocmai, ofereau un exemplu de armată permanentă. Astfel, simbolurile tahigrafice folosite în dregătoriile armatei (*notae militares*) îi desemnează prin literele grecești *theta* și *tau* respectiv pe soldații căzuți în luptă și pe supraviețuitori. Prima dintre aceste litere face loc chiar derivatului latinizat *thetatus* („căzut în luptă”), ceea ce ilustrează bine latura tehnică a lui *sermo militaris*. Schimburile dintre greacă și latină desfășurate prin circulația soldaților în spațiul mediteranean pot lua și forme mai puțin rafinate: ne-o dovedește acel soldat care, într-un desen mural de la Pompei, latinizează verbul grecesc *bineîn* (în sensul latinului *futuere*) spre a-și preamări performanțele erotice: găsim aici latura de jargon a lui *sermo militaris*, dar probabil că libertii greci transplantați în Occident nu foloseau un limbaj foarte diferit.

Ar fi interesant de evaluat raportul dintre soldații bine instruiți și cei înzestrați doar cu o formare rudimentară, însă documentele care să facă posibilă o statistică sînt rare: există un papirus, păstrat la Hamburg, care ne informează despre nivelurile diferite de alfabetizare coexistente într-o aripă a cavaleriei egiptene în anul 179 (*P. Hamb.* 39 = Fink, *RMR* 76). Pe acest sul, 80 de oameni dintre cei circa 500 care alcătuiau această unitate au atestat în limba greacă, unul după altul, primirea anuală cuvenită a rației de fin: un exercițiu de scriere, de șase rînduri în medie, pe care 36 dintre beneficiari au fost în stare să-l facă singuri, iar dintre aceștia 11 au scris și pentru un camarad analfabet, față de cei 56 pentru care au trebuit să scrie alții, din care însă 3 erau în stare să semneze. Deci, în această unitate auxiliară, recrutată aproape în totalitate

în Egipt, și ca urmare, în principiu, de limbă greacă, cei ce nu știu să scrie reprezintă majoritatea, iar raportul nu se modifică nicidecum dacă li se adaugă cele 12 mîini care, în fragmentul păstrat, au scris exclusiv pentru alții, grup alcătuit în parte de *signiferi*, profesioniștii gradați ai scrierii. Cît despre grupul alfabetizaților, acesta prezintă o extremă varietate în devierile de la norma lingvistică: unele ortografii deosebit de defectuoase exprimă de fapt aproximările foneticii. Totuși, se cade să notăm că soldații nealfabetizați în greacă puteau fi alfabetizați în egipteană și că, oricum, în această trupă, priceperea de a scrie în greacă era mai răspîdită decît în rîndurile populației civile. Cu titlu comparativ, cererile de înscriere la distribuirea gratuite de grîu descoperite la Oxyrhynchos (secolul al III-lea d.Cr.), prezentate de civili aparținînd straturilor mijlocii și superioare ale cetății, arată că peste două treimi dintre acești civili nu știau să scrie în greacă. Dacă se ia însă în considerație abilitatea de a scrie în latină în armata orientală, aceasta apare rezervată unui grup și mai restrîns. Dar o asemenea minoritate accede la o cultură „vehiculară” relativ uniform de la un capăt la celălalt al Imperiului, fapt demonstrat de remarcabila asemănare în modul de scriere în latină în Egipt și în Britannia.

Editorii tăblițelor de lemn (acoperite sau nu cu ceară) care au fost descoperite în cursul ultimilor ani în tabăra de la Vindolanda ne ajută să observăm cum, alături de un anumit număr de scrieri neîndemînatice, se întîlnește o majoritate de scrieri dezinvolve și bine alcătuite și chiar cîteva pilde de caligrafie. Aici, mi se pare, găsim o confirmare a apartenenței unor soldați la o categorie urbană mai curînd înstărită și instruită. Un veteran din Ancyra (Ankara de astăzi) și soția sa îi asiguraseră fiului lor, născut în tabără – de unde și numele său, *Castrensis* –, o educație îngrijită. Pe o stelă, ei deplîng moartea, la treisprezece ani, a acestui adolescent „împodobit cu toate înfățișările grației, înțelepciunii și culturii (*paideia*)” (AE 1981, 784, prima jumătate a secolului al III-lea). Tot astfel, legionarii și subofițerii constituie una dintre categoriile care preferă să-și inscripționeze pe mormînt epitafuri în versuri, imitînd clasa municipală, fără ca exemplul să fie urmat de elitele aristocrate, care, în Imperiul timpuriu, nu cunoșteau această practică. Dacă nu proveneau din cetate, soldații se găseau la rîndul lor în contact cu tovarăși de arme educați în spirit de *urbanitas*, iar coincidența, păstrată multă vreme, dintre ierarhia militară și ierarhia socio-culturală, pe toate gradele, implica frecventarea unor reprezentanți ai unei pătri superioare. Așa cum a scris René Rebuffat, pentru gradați viața militară constituia „o adevărată școală lingvistică”. În caz că nu o cunoșteau bine, aceasta îi învăța, ca și pe unii dintre soldați, o latină curentă, purtînd pecetea vremii și a unui mediu nu foarte erudit, o latină cu o sintaxă simplificată față de lexic, dar care constituia vehiculul unei culturi literare nu tocmai neglijabile și, într-un cuvînt, „robuste”. Aceste reflecții au fost inspirate de studierea producției poetice, păstrată în inscripțiile conducătorilor de post de la fortăreața severiană Gholaiia (actualmente Bu Njem, în Libia). Găsim aici un centurion de origine africană, M. Porcius Iasuchtan, cuprins de năzuința de a egala versurile – senari iambici de o factură destul de apreciabilă –

predecesorului său Q. Avidius Quintianus, născut într-un mediu latinofon și strălucitor, produs al școlii unui *grammaticus*. La rîndul lor, amîndoi serviseră sub ofițeri superiori a căror situație socio-culturală privilegiată își află o confirmare în recenta publicare a unei corespondențe latinești între soțiile unor comandanți ai unităților plasate în Britannia, de-a lungul Zidului lui Hadrianus: cel mai vechi autograf latin cunoscut scris de o mînă feminină.

Prin urmare, armata romană nu era un fel de pustiu intelectual și cultural. Ar fi trebuit să ne surprindă contrariul, într-o armată a cărei forță își avea originea într-o „cultură militară” în sensul puternic al termenului (cultură ca împletire a unor cunoștințe și tehnici predate oamenilor proporțional cu responsabilitățile respective) și într-o formație morală și psihologică în care „disciplina”, în sensul tehnic al cuvîntului, nu reprezenta decît unul dintre aspecte. Din acest punct de vedere, armata a constituit un spațiu de unificare culturală și un factor de aculturare a noilor membri, pe măsură ce ariile geo-sociale ale recrutării variaau. Pe de altă parte, tendința crescîndă către un caracter ereditar spontan al acestei profesii a întărit nucleele active cultural din sînul grupului, care s-au afirmat treptat în încercările din secolul al III-lea. La sfîrșitul acestui secol, venirea la putere a militarilor capătă o dimensiune de reînnoire culturală, în măsura în care, pentru a înfrunta marile probleme politico-administrative, propune o mentalitate și niște atitudini mai „științifice”, un raționalism mai mult „tehnic” decît filosofic, menit inevitabil a se ciocni cu umanismul idealist, liberal și individualist al culturii dominante pînă în acel moment.

Să trecem de la cuvînt la imagine. Astăzi există tîndința de a se abandona ideea unei „arte a soldatului”, dat fiind că pătura militară s-a mulțumit să introducă, pe monumentele funerare ornate cu motive iconografice (o minoritate în comparație cu totalitatea), simple referințe profesionale în interiorul unor formule și motive decorative adoptate în mod obișnuit în societatea civilă. Este probabil, însă nu și demonstrabil, ca sculptorul să fi fost în unele cazuri un soldat, fără ca de aici să rezulte o deformare marcată a mesajului ideologic. Tot astfel, soldații s-au conformat obișnuințelor funerare (incinerare și înhumare) și comemorative (altar, stelă, sarcofag) comune, utilizate în fel și chip, în funcție de perioadă și de regiuni. Însă reprezentările funerare au exprimat întotdeauna o dublă exigență: sublimarea valorilor militare, fără ca de altfel acestea să fie excluse din esența universală a umanității obișnuite. Soldatul roman îi cerea artistului, care nu întotdeauna izbutea la fel de bine, să exalte, cum ar fi spus Alfred de Vigny, acea *servitude et grandeur militaire*: arme și uniforme în tripla lor valoare: regulamentară, funcțională și metonimică; seriozitatea profesională, bravura militară (dovedită prin decorațiile etalate cu mîndrie) și, în cazul gradaților, sentimentul autorității, atitudinea responsabilă și hotărîită, prestația fizică, sporită prin prestigiul uniformei. Această „autoritate” a soldatului își află expresia cea mai evidentă – însă nu magnilocventă – în sculpturile în relief ale unor militari cu platoșă (*loricati*), influențate nemijlocit de statuile monumentale ale împăratului echipat în comandant suprem, unde legăturile

reciproce care-l unesc pe soldat cu căpetenia Imperiului sînt vizibile în chip limpede. Ambii incarnează o forță ce se vrea liniștită, sigură pe sine, asemănătoare într-un fel cu sobrietatea „păzitorilor” din cetatea platoniană, în măsură să canalizeze către obiectivele cuvenite *thymos*-ul, violența potențială, și să stăpînească dorințele. Asprimitile și riscurile vieții militare, cruzimea acesteia, legalizate prin funcționare, sînt șterse, trecute sub tăcere, neutralizate: soldatul își afirmă cu nu mai puțină insistență apartenența la structura organizatoare ce se opune dezordinii barbare; stăpînirea de sine, triumfătoare asupra violenței naturii umane și întărită de *disciplina*, înțelepciune și cunoaștere în același timp. Cînd e să aleagă o imagine care să-i perpetueze amintirea ca individ, soldatul roman nu se vrea reprezentat în culmea acțiunii miliare, în violența bătăliei, cum au procedat uneori predecesorii săi greci, de la care cavaleria auxiliară de la începutul Imperiului a preluat temele cele mai crude.

Deci, soldatul roman nu se folosește de eficiența mortală a armatei romane cu scopul de a-l intimida pe civil sau de a-și afirma propria figură socială, eficiență exploatată, dimpotrivă, fără rezerve în reprezentările triumfale ale artei oficiale. De altfel, contrastul dintre aceste două iconografii nu se oprește aici: dacă arcurile și coloanele ne-au obișnuit privirile cu imaginea multiplicată a unui soldat anonim, „standard”, lipsit de emoții și de individualitate (imaginea cea mai potrivită pentru a asigura societatea civilă asupra modului în care este apărută), dimpotrivă, prin intermediul stelelor și altarelor funerare, armata romană se transformă într-o galerie de identități capabile să depună mărturie pentru adeziunea lor la idealul individualist pe care încă de multă vreme îl afirmase civilizația clasică. „Realismul idealizant”, care în arta triumfală neglijează chipurile pentru a se concentra asupra faptelor de vitejie, îndeplinește o funcție inversă în reprezentările funerare ale clasei militare. Acest atașament față de „portret”, deosebit de dezvoltat în Italia la sfîrșitul epocii republicane, de unde mai apoi se răspîndește în garnizoanele provinciale, populate la început cu recruți din peninsula, exista și în Orient, dacă e să ne luăm după acel recruta din Egipt a cărui primă scrisoare adersată familiei conține un „portret” de-al lui, executat neîndoielnic pe papirus (*BGU* 2, 423). Acum, succesul acestui tip de reprezentare, în rîndurile soldaților Imperiului, succes prezentat de Bianchi Bandinelli ca tipic pentru o artă „democratizată”, se conformează pe deplin unei anumite structuri „democratice” a armatei romane: o armată care nu s-a închis niciodată în sine ca o castă, care nu a creat „genealogii” militare, nici măcar în epoca în care a devenit, de fapt, ereditară; o armată care a transmis valorile claselor umile sau mijlocii, însușindu-și, din mers, formele divulgative ale culturii de elită, ale clasice *paideia*.

Pe măsură ce se înaintează în epoca imperială, reprezentările funerare în ținută de luptă dispar, lăsînd locul celor în care soldatul îmbracă ținuta regulamentară simplă (tunică și manta pe umeri), mai asemănătoare cu vestimentația civililor, sau, uneori, de-a dreptul toga, simbol civil prin excelență (*cedant arma togae*!), care, probabil, în unele cazuri exprimă dobîndirea cetățeniei la capătul serviciului. În alte cazuri, soldatul e însoțit de tatăl sau de fiul în togă. Această schimbare a fost interpretată uneori ca fiind reflexul unei pretinse amestecări ce s-ar fi petrecut, într-o

etapă tîrzie, între sfera civilă și cea militară și al unei și mai discutabile slăbiri a caracterului războinic al meseriei. Va fi însă suficient să-l citim pe Ammianus Marcellinus pentru a ne convinge că soldatul din secolul al IV-lea nu devenise „un artizan sau un funcționar care, la nevoie, poate și să se înarmeze și să meargă la război”. De fapt, funcția militară își păstrează întreaga specificitate, însă această mutație în imaginea pe care soldatul dorește să o ofere despre sine dovedește voința de a împărtași cu civilii celebrarea, revendicarea, punerea în practică a acelorași valori culturale, acelea pe care aristocrația le afirmase ca valori predominante. Soldatul, ori cel puțin subofițerul și centurionul, pe care i-am văzut uneori ispitind Muzele, odihnește pentru vecie într-o atitudine de om de cultură (*musikos aner*, *vir litteratus*), fără a face referire la meseria sa pămîntească mai mult decît o fac civilii. Ca și în cazul acestora din urmă, se întîmplă să-l vedem cu un *volumen* în mîini, un sul de papirus sau pergament în care unii au dorit să recunoască matricola de înrolare în armată, în timp ce este vorba de obiectul cultural prin excelență, de forma sub care s-au transmis textele literare pînă la apariția *codex*-ului. Fără a renege condiția militară, acești soldați au vrut să demonstreze că aceasta nici nu-i exclusese din lumea civilă, nici nu-i împiedicase să cunoască „adevăratul bine”. Concomitent, chipurile tind să-și piardă din individualitate și mai ales veșmintele pierd din realism. De fapt, atunci cînd nu poartă togă, soldatul din secolul al IV-lea este reprezentat cu tunica plisată tipică pentru Imperiul timpuriu, abandonată între timp ca uniformă regulamentară, și înlocuită cu o tunică cusută și cu mînecele tubulare, strămoașa vestimentației moderne, *camisia* (inițial termen din jargonul militar). Invers, această nouă uniformă, bine reprezentată în iconografia oficială, în frescele de la Luxor sau în mozaicul cu „Marea urmărire” din Piazza Armerina și care l-ar reduce imediat pe soldat la simpla condiție militară, nu apare pe nici un monument funerar.

Această abandonare a realismului în avantajul unui expresionism idealizat, renunțarea la portretul individual pentru exprimarea apartenenței la o categorie umană – socială și spirituală – mai amplă nu sînt incompatibile cu păstrarea specificității militare și a spiritului de echipă. Dimpotrivă, ele exprimă incontestabil nevoia de afirmare și de recunoaștere a soldatului în practica culturală a elitelor, de unde civilii sînt, din contra, prea lesne înclinați să-l excludă, păstrîndu-i reputația tradițională de grosolanie. Ne revine prin urmare nouă, la rîndul nostru, să supunem unei revizuii această apreciere, a cărei substanță se regăsește încă la istoricii moderni, fără ca totuși să cădem în exagerarea inversă: nu exista oare o oarece diferență între reprezentarea pe care acești militari voiau s-o dea despre sine și personalitatea lor reală? La această întrebare se poate obiecta că o supraestimare analoagă trebuia să existe și în rîndurile civililor. Pe de altă parte, oare acești militari cu „suflet bun” nu se reduceau la acea minoritate mai înstărită care își putea permite să facă față cheltuielilor pentru un mormînt împodobit? Totuși, important este faptul că aceste reprezentări se regăsesc pe toate nivelurile ierarhiei și în toate tipurile de unități, ceea ce arată răspîndirea fenomenului și valoarea de exemplu, de stimul, pe care acesta îl putea avea într-o structură atît de puternic integratoare.

De altfel, problema propriei identități, cu care războinicul roman se confruntase mereu, în dubla sa funcție de protector al ordinii civile și de specialist al violenței primitive, pulsionale, nu a încetat să-l preocupe pe soldatul imperial. Inițial, această problemă fusese reprezentată, depășită, integrată atât în conștiința individuală, cât și în cea colectivă prin intermediul reprezentărilor lui *furor*. Se poate presupune că, în epoci ulterioare, succesul obținut în mediile militare de religia mithriacă ar trebui explicat astfel, cu viziunea antitetică, ierarhizată, urmărind sublimarea forțelor primordiale, pe care aceasta o propunea omului.

Nu putem fi decît frapați de distanța existentă între imaginea și discursul pe care soldatul le prezintă despre sine și cele de proveniență civilă. Ca în parabola cu elefantul și orbii, „civilii” își făuresc despre soldat o idee pornind de la formele parțiale și particulare sub care li se înfățișează vastul organism al armatei romane și, chiar mai des, pornind de la absența soldaților în peisajul lor obișnuit. Pentru a înțelege mai bine superficialitatea, de multe ori dezamăgitoare, a imaginii pe care aceștia și-au format-o despre soldat în primele două secole ale Imperiului, trebuie deci să se țină seama întâi și-ntâi de condițiile în care civilii puteau fi în contact cu militarii.

Dintre marile orașe ale Imperiului, cele a căror opinie a avut influență, s-a exprimat și ne-a putut parveni, Roma și Alexandria sînt singurele a căror populație a avut sub ochi nemișlocit o prezență militară masivă și permanentă. În cazul Romei, este vorba în primul rînd de trupele cel mai bine tratate economic și cel mai strict legate de vicisitudinile Imperiului, pretorienii; în al doilea rînd, de cohortele urbane, cele mai specializate în menținerea ordinii; în sfîrșit, de garda personală a împăratului, care oferă imaginea cea mai puternică a unei barbarizări a armatei: acest ansamblu eterogen al forțelor sale cele mai puțin reprezentative nu era în măsură să lumineze populația capitalei asupra naturii armatei romane în ansamblu.

Peninsula italică, pe care Augustus o ținuse într-un anumit sens sub presiune militară, prin instituirea de numeroase colonii de veterani gata să-i asigure mîna forte în caz de nevoie, a continuat să se demilitarizeze. Nu că ea ar fi încetat să contribuie la recrutarea soldaților, dat fiind că cei 4.500 de pretorienii – 10.000 începînd de la Domitianus – au fost, pînă la Severi, înrolați în mare parte în Italia, ci mai curînd pentru că își pierde obișnuința cu prezența regulată a soldatului pe teritoriul ei. Civilii au contact cu militarul numai cînd acesta e în permisie sau ca veteran, adică în perioadele în care soldatul se întoarce la viața civilă. Realitatea armatei li se înfățișa acestora numai în împrejurări episodice, însă dramatice și traumatizante, ce lăseau în amintire urme durabile: cînd pămîntul italic devine cîmpul de bătaie al pretendenților la tronul imperial. Herodianus descrie bine, în cazul anului 193, panica civililor italieni, felul în care „de multă vreme străini de tot ceea ce privea armata și războiul,... se tulburau din cauza neobișnuitului eveniment” (2, 11, 3-6). Amintirea precedentă a unor întîmplări la fel de tragice data din anul 69, cînd se ciocniseră trupele lui Vitellius și ale lui Vespasianus. Nici în acest caz condițiile nu erau cele mai potrivite pentru a inspira o apreciere obiectivă asupra soldatului. Acesta din urmă devine un personaj neliniștitor,

atît în amintirea trecerii sale, cît și în lucrarea înfăptuită de imaginație asupra acestui individ, plasat între timp la frontiere atît de îndepărtate, încît deveneau mitice, unde se presupune că frecventarea continuă a barbarilor nu poate să-l „civilizeze”, ci, dimpotrivă, trebuie să-i accentueze toate elementele care îl predestinează pentru rolul de perturbator al vieții civile.

În cazul provinciilor, chiar al celor mai apropiate de *limes* situația se prezintă, în esență, cam la fel: o dată trecut secolul I și o dată părăsite marile concentrări de legiuni plasate inițial în inima acestor teritorii, soldatul este, și în acest caz, o creatură străină ce intră în contact cu provincialii doar ca agent de rechiziție și reprimare, care se prezintă pentru a-și retrage creditul pe surplusul economic al civililor. Sînt rare regiunile precum Egiptul, unde absența unui *limes* propriu-zis înmulțește, pe ansamblul teritoriului provinciei, prilejurile de contact social, economic, familial și uman între civili și soldați. O asemenea apropiere nu implică neapărat o mai bună înțelegere și cu atît mai puțin o osmoză, dar îngăduie, cel puțin, o mai bună cunoaștere reciprocă a celor două medii. Este ceea ce s-a petrecut în secolul al IV-lea, ca urmare a profundeii resistematisări a taberelor militare – dispozitivul de apărare în adîncime – care i-a repus pe civili și militari umăr la umăr, dar și față în față, dată fiind rigiditatea economică pe care această reorganizare nu doar strategică, ci și administrativă și financiară a resurselor Imperiului nu a putut-o evita.

Oricum, societatea civilă nu a admis niciodată nici utilitatea, nici necesitatea armatei permanente, așa cum o crease Augustus. Și nici n-a izbutit vreodată, pentru a relua conceptele lui Halbwachs, să-și reprezinte „distanța socială” a soldatului, extraordinar de apropiat de împărat și nemaipomenit de îndepărtat de cetate, cele două centre ale vieții sociale din lumea romană.

În aceste condiții, se înțelege mai bine cum soldatul s-a pretat atît de bine la rolul de victimă a unor *topoi*: adesea contradictorii, în funcție de împrejurări și de utilizatori, în general anacronice, întrucît erau în întîrziere față de evenimente, sau împrumutate *ne varietur* dintr-un repertoriu străvechi, acestea sînt, în orice caz, menite a umple golul ce marchează locul soldatului în reprezentările colective. Nemulțumirea generată de necunoașterea „soldatului real” este întărită de apariția ideii că armata ar fi o instituție politică monopolizată activ de către principe: faptul că societatea civilă este astfel expropriată de propria ei armată sfîrșește prin a transforma soldatul mai degrabă într-un rol decît într-o persoană, deci într-o abstracție: mai mult decît oricînd, soldatul este *miles*, termen singular cu valoare colectivă.

Referințe bibliografice

- Armées et fiscalité dans le monde antique*, Colloque C.N.R.S. (1976), Paris, 1977.
 R. Barthes, *Miti di oggi*, trad. it., Torino, 1974, pp. 18-20.
 P. Bastien, *Monnaie et donativa au Bas-Empire*, Wetteren, 1988.
 E. Birley, „Roman Britain and the Roman Army”, în *Collected Papers*, Kendal, 1953.
 D.J. Breeze, „The Organisation of the Career Structure of the immunes and principales in the Roman Army”, în *Bonner Jahrbücher*, 174, 1974, pp. 245-292.
 A.K. Bowman, J.D. Thomas, „Vindolanda, the Latin Writing Tablets”, în *Britannia Monograph*, 4, London, 1983.

- A.K. Bowman, J.D. Thomas, „New Texts from Vindolanda”, în *Britannia*, 18, 1987, pp. 125-142.
- J.-M. Carrié, „L'esercito: trasformazioni funzionali ed economie locali”, în A. Giardina (coord.), *Società romana e impero tardoantico*, I, „Istituzioni, ceti, economie”, Roma, Bari, 1986, pp. 449-488; 760-779.
- M. Christol, „Armées et société politique dans l'Empire romain au III^e siècle ap. J.C. (de l'époque sévérienne au début de l'époque constantinienne)”, în *Civiltà Classica e Cristiana*, 9, 2, 1988, pp. 169-204.
- R.W. Davies, „The Daily Life of the Roman Soldier Under the Principate”, în *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 1, Berlin, New York 1974, pp. 299-338 (a se vedea, în același volum, contribuțiile lui J. Harmand, G. Forni și D.J. Breeze).
- M. Durry, *Les cohortes prétoriennes*, Paris, 1968.
- E. Fentress, *Numidia and the Roman Army. Social, Military and Economic Aspects of the Frontier Zone*, BAR Int. Ser. 53, Oxford, 1979.
- R.O. Fink, *Roman Military Records on Papyrus*, Cleveland, 1971.
- J. Fitz, *Les Syriens à Intercisa*, Collection Latomus 122, Bruxelles, 1972.
- G. Forni, *Il reclutamento delle legioni da Augusto a Diocleziano*, Milano, Roma, 1953.
- C. Franzoni, *Habitus atque habitudo militaris, Monumenti funerari di militari nella Cisalpina romana*, Studia Archaeologica, 45, Roma, 1987.
- E. Gabba, *Esercito e società nella tarda repubblica romana*, Firenze, 1973.
- Idem*, *Per la storia dell'esercito romano in età imperiale*, Bologna, 1974.
- J.F. Gilliam, „Roman Army Papers”, în *Mavors Roman Army Research*, 2, Amsterdam, 1986.
- V. Giuffré, „*Iura*» e «*Arma*». Intorno al VII libro del Codice Teodosiano, Napoli, 1983, ed. a III-a.
- J. Harmand, *L'Armée et le soldat à Rome de 107 à 50 avant notre ère*, Paris, 1967.
- „Heer und Integrationspolitik. Die Römischen Militärdiplome als historische Quelle”, hrsg. von W. Eck und H. Wilff, în *Passauer Hist. Forsch.*, 2, Köln und Wien, 1986.
- L. Keppie, *The Making of the Roman Army. From Republic to Empire*, London, 1984.
- P. Le Roux, *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*, Paris, 1982.
- J.C. Mann, *Legionary Recruitment and Veteran Settlement during the Principate*, ed. by M.M. Roxan, London, 1983.
- M.G. Mosci Sassi, *Il «stermo castrensis»*, Bologna, 1983.
- C. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris, 1989, ed. a III-a (trad. it. a primei ediții, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*, Roma, 1980).
- D. Pickhaus, „Les origines sociales de la poésie épigraphique latine: l'exemple des provinces nord-africaines”, în *L'antiquité classique*, 50, 1981, pp. 637-654.
- G.B. Pigghi, *Lettere latine di un soldato di Traiano (P. Mich. 467-472)*, Bologna, 1964.
- R. Rebuffat, „La poésie de Q. Avidius Quintianus à la déesse Salus”, în *Karthago*, 21 (1987), pp. 93-105.
- M.M. Roxan, „The Distribution of Roman Military Diplomas”, în *Epigraphische Studien*, 12, Köln, Bonn, 1981, pp. 265-285.
- M. Spidel, „Roman Army Studies”, în *Mavors Roman Army Researches*, 1, Amsterdam, 1984.
- J. Vendrand-Voyer, *Normes civiques et métier militaire à Rome sous le Principat*, Clermont-Ferrand, 1983.
- G.R. Watson, *The Roman Soldier*, London, 1969.

Capitolul 5

SCLAVUL

Yvon Thébert

Antichitatea greco-romană întreține raporturi privilegiate cu sensibilitatea contemporană. Potrivit unui sentiment general, civilizația noastră a moștenit de la greci și de la romani trăsăturile sale cele mai specifice, împrumutînd în mod constant de la acestea teme filosofice și literare sau forme estetice. Totuși, această familiaritate este contrazisă de unele practici care introduc, în ceea ce se consideră a fi civilizația prin excelență, un semn profund de barbarie. De departe, această alăturare e concepută ca o contradicție insurmontabilă. Cum e posibil să născoci filosofia și politica, să construiești monumente încarnînd în chip desăvîrșit noile valori și, în același timp, să-i pui pe oameni să se lupte în amfiteatru sau să înrobești o parte a omenirii?

Această contradicție nu este una superficială. Dacă libertatea politică – înțelegînd prin asta faptul că noțiunea de cetățean prevalează asupra celei de supus – apare intim legată de cetate, același lucru se poate spune și despre sclavie. Aceasta din urmă devine forma de dependență predominantă numai în lumea *polis*-ului. Mai trebuie precizat că sclavia ajunge la răspîndirea maximă numai în unele cetăți: acelea în care marile reforme au făcut să dispară masa aserviților locali. Spartanii își au hilotii lor. În schimb, după reformele din epoca arhaică, care au mărit numărul cetățenilor, atenienii nu mai dispun, chiar în Attica, de o masă de supuși similară. Pentru a acoperi această lacună, se înmulțesc rapid sclavii proveniți mai cu seamă din exterior, cu mult înainte ca Aristotel să teoretizeze coincidența dintre aservit și barbar.

La Roma, o situație asemănătoare se creează prin luptele plebei. Constituirea unei comunități de proprietari-soldați, adică a unei colectivități de cetățeni cuprinzînd majoritatea populației, presupune exploatarea unor străini înrobiți. Pierderea totală a libertății, caracteristică a sclavului, reprezintă consecința dezrădăcinării și a excluderii acestuia din grupul la care a fost adăugat în mod arbitrar. Dimpotrivă, este foarte semnificativ modul riguros în care, înainte de Imperiu, dreptul roman îngrădește aservirea cetățenilor și, în acest caz extrem, prevede, de cele mai multe ori, vînzarea condamnatului în afara cetății. Dată fiind legătura intimă dintre sclavie și *polis*, pare logic faptul că acest fenomen a avut o răspîndire fără precedent în cadrul celei mai puternice cetăți și că decadența sa a început atunci cînd instituțiile acestei cetăți s-au modificat profund.

În esență, sclavul este definit prin antiteză. Dincolo de profundele prefaceri provocate de tulburările succesive ale contextului istoric, el rămîne, vreme de veacuri, negativul cetățeanului. Pentru Aristotel, în vreme ce omul este în primul rînd o ființă politică, sclavul nu este

înzestrat cu facultatea de a delibera (*Politica*, 1, 13, 7). Modul de viață al cetățeanului presupune timpul liber, *scholê* sau *otium*, ce-i permite să se dedice activităților creatoare, începînd cu politica; condiția de sclav se caracterizează în schimb prin absența timpului liber: asemenea unui animal domestic, el muncește și, ca să-și recapete forțele pentru muncă, mănîncă și doarme. Se identifică cu funcția pe care o are: e pentru stăpîn ceea ce boul e pentru sărac (*Politica*, 1, 2, 5), e un obiect însuflețit ce face parte din proprietate. Aceeași idee se regăsește în mod constant în dreptul roman, unde cazul sclavului este asociat în mod frecvent cu al altor elemente patrimoniale: este vîndut cu aceleași norme de apreciere ca un teren, este inclus, într-o moștenire, printre unelte și animale. Rămîne în primul rînd un obiect, o *res mobilis*. Spre deosebire de salariat, persoana sa nu se distinge de capacitatea sa de muncă.

Acest statut servil ocupă deci un loc specific în evantaiul feluritelor forme de dependență. Presupune precauții pentru atenuarea oricărei nesupunerii, dar permite și o exploatare deosebit de intensă a aservitului. Acest fapt explică existența sclavilor cu mult înainte și cu mult după evoluția vieții urbane. De fapt, regimul sclavagist se menține în Occident pînă la începutul secolului al XI-lea. Așa se explică și renașterea sa, în vremuri foarte recente, ca mod de exploatare predominant al mîinii de lucru în sînul unor societăți de cele mai multe ori coloniale, capabile să construiască sisteme extrem de coercitive.

De-a lungul Antichității, păstrarea datelor esențiale ale definiției sclavului nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere unele evoluții însemnate. Întîi și-ntîi, rezultă că opoziția dintre oameni liberi și sclavi se afirmă din ce în ce mai mult ca diviziune fundamentală a umanității pe măsură ce sistemul cetăților încetează de a constitui cadrul esențial de organizare a vieții oamenilor. La Aristotel, reflecția se articulează tot în jurul noțiunii de cetățean. Desigur, în prima carte a *Politicii*, autorul îl opune pe sclav omului liber, precizînd însă că omul e prin natura sa menit să trăiască în cetate (1, 2, 9). De altfel, în cartea a treia, prima operațiune căreia i se dedică Aristotel este distincția dintre cetățean și necetățean, în funcție de unele criterii în principal politice care pot fi rezumate în participarea la putere (chiar dacă formele acestei participări pot fi foarte diferite). Din acest procedeu încă foarte clasic, care instaurează o ruptură majoră între cetățean și necetățean, rezultă că sclavul nu rămîne izolat, ci, dimpotrivă, se află în compania altor grupuri, opuse și ele cetățeanului: meteci, străini, aserviți de diferite feluri și chiar tineri, bătrîni și femei ce tind către cetățenie, fără a o poseda întru totul. În acest sens, este semnificativ că, în cartea întîi, orice reflecție făcută asupra sclavului este în mod constant intercalată cu analize paralele privitoare la copil și la femeie. Ruptura cea mai mare se găsește între cetățean și ceilalți membri ai familiei sale: aceasta servește ca bază pentru o reflecție asupra diferenței de natură dintre puterea în cetate și puterea capului familiei asupra sclavilor, soției și copiilor. Rolurile de stăpîn, soț și tată implică trei relații originale, însă aceste trei relații intră în sfera domestică și, prin natură, sînt, toate trei, raporturi de la superior la inferior.

De-a lungul veacurilor următoare, cetatea rămîne un cadru esențial. Evoluția monarhiilor presupune totuși o reducere considerabilă a independenței acestor unități, acum supuse unor sisteme politice mai vaste. Idealul supusului intră în competiție cu cel al cetățeanului. Imperiul Roman accelerează evoluția. Cetățenia e din ce în ce mai puțin cea a unei anumite cetăți și din ce în ce mai mult cetățenia romană, adică o cetățenie de stat, depășind o strictă ancorare geografică și răspîndindu-se tot mai mult în masa populației, pînă în clipa în care edictul lui Caracalla (212 d.Cr.) consfințește accesul tuturor oamenilor liberi la statutul de cetățean.

De aici decurge o deplasare a celei mai însemnate rupturi ce divide specia umană. De-acum, aceasta îl izolează de restul lumii mult mai puțin pe cetățean decît pe sclav. Omul lipsit de libertate a devenit prin excelență un element original, ce se distinge de toate celelalte. Această schimbare e lesne de observat în rîndul juriștilor încă de la jumătatea secolului al II-lea al erei noastre: Caius împarte omenirea în liberi și sclavi. Este *summa divisio personarum* (*Instituțiile*, 1, 9). Foarte rapid, încă din secolul al III-lea, se produce o altă deplasare a acelei cezuri de esență care acum îi separă pe *honestiores* de *humiliores*: vom avea prilejul să mai vorbim despre toate acestea.

Această supunere radicală a unor oameni în beneficiul altora aruncă o lumină violentă asupra realității lumii greco-romane. Nu este suficient să renunțăm la o abordare idealistă, altfel spus să recunoaștem că impresionantele realizări ale Antichității se sprijină pe o exploatare exhibată cu cruzime, pentru a rezolva ceea ce ni se înfățișează ca fiind o contradicție fundamentală: cum este posibilă o exaltare a libertății cetățeanului și în același timp o susținere a principiului sclaviei. Înainte de a răspunde la această întrebare, e necesar să analizăm mai în profunzime natura sclaviei.

O primă dată esențială este marea eterogenitate ce caracterizează universul sclavilor. Aceștia se definesc printr-un statut juridic care, în ansamblu, îi lipsește de personalitate, îi transformă în niște obiecte de proprietate ce pot fi vîndute sau cumpărate, îi supune autorității stăpînului: pe scurt, îi asimilează cu animalele domestice. Adesea, în cetățile grecești, o aceeași lege li se aplica atît sclavilor, cît și animalelor domestice, asociere frecvent regăsită în dreptul roman, de pildă la Ulpianus, jurist din secolul al III-lea, care de mai multe ori echivalează fuga unor sclavi cu pierderea unor vite. Între aceste două momente, îl avem pe Cato: capitolele din tratatul său agricol referitoare la rațiile alimentare ale sclavilor (*Despre agricultură*, 56-58) sînt alăturate la pasajul tratînd rațiile boilor (59). Fără nici o îndoială, redactarea textului nu datorează nimic întîmplării. Ceea ce realizează unitatea universului servituții este deci definiția sa juridică, valabilă pentru toți sclavii. Însă această unitate este contrazisă de modalitățile concrete, extrem de variate, în care erau utilizați sclavii.

S-a subliniat de multe ori diviziunea esențială ce-i separă pe sclavii rurali de cei de la oraș, mai ales de cei legați de casa stăpînului. Ea pare

să corespundă într-adevăr unei realități profunde: în momentul marii revolte sclavagiste a lui Spartacus, zonele de țară se ridică, însă grupurile aservite urbane par să nu fi reacționat sau s-o fi făcut într-o măsură foarte slabă. Acest fapt poate fi înțeles destul de ușor. În marea lor majoritate, la țară, sclavii sînt utilizați în munci de producție. Prea puțin în contact cu stăpînul, ei sînt supuși, de cele mai multe ori, unei discipline severe ce tinde să le exploateze la maximum capacitatea de muncă. Dincolo de o anumită diversitate de situații, acestui grup i se potrivește cel mai bine formula unor indivizi *ascholoî*, lipsiți de „timp liber”. Cato nu uită să introducă în tratatul său un capitol intitulat *ubi tempestates malae erunt, quid fieri possit*, adică: ce se va putea face cînd timpul va fi urît? Spiritul acestui capitol e limpede: se încearcă a se evita cu orice preț ca mîna de lucru să fie inactivă, căci cheltuielile legate de cultivare curg în continuare. Un sclav care nu muncește e un sclav care costă în loc să dea randament. Chiar și cei care se bucură de un loc privilegiat sînt absorbiți de treburile cu care sînt însărcinați. Să luăm ca exemplu modul în care același Cato concepe funcția unei *vilica*, soția unui *vilicus*, cel care, de cele mai multe ori sclav și el, gestionează proprietatea în locul proprietarului, a cărui prezență e numai periodică. De fapt, această *vilica* trebuie să se ocupe de curățenia din *villa* și de hrana personalului, să se ocupe de găini, de conservele de fructe, de măcinarea grîului (*Despre agricultură*, 143). Pentru ca lucrurile să fie perfect lămurite, se precizează că de la *vilica* se așteaptă să fie mereu prezentă, să-și viziteze cît mai puțin vecinele, să refuze orice invitație și să nu facă nici una. Tot timpul ei trebuie dedicat muncii; desigur, toate acestea sînt valabile și pentru tovarășul ei, *vilicus*: el trebuie să fie primul care se trezește și ultimul care se culcă. Acestui *vilicus* i se impune și un principiu moral: să se mulțumească cu soția pe care i-a dat-o stăpînul. Toată organizarea tinde spre autarhia prin care să se îngrădească la maximum orice pierdere de timp, adică, pentru proprietar, de cîștig.

Acestui sistem închis reprezentat de *villa*, în care forțele cuprinse într-o *familia rustica* sînt în întregime menite muncii, i se opune universul constituit de *familia urbana*, în care organizarea muncii este radical diferită. În primul rînd, numeroși sclavi se sustrag oricărui control nemijlocit și permanent, fiind însărcinați cu gestionarea unor afaceri diferite, prăvălii sau întreprinderi artizanale în folosul stăpînului. Ca atare, ei se bucură de o autonomie ce nu-și are egal la țară, cu excepția, poate, a cazului păstorilor. Apoi, numeroșii sclavi ce umplu casa stăpînului preiau funcții cu totul specifice. Este vorba, în primul rînd, de o adevărată servitorime domestică, menită să înlesnească viața cotidiană a stăpînului și, ca atare, supusă unor ritmuri de lucru depinzînd cu mult mai mult de capriciile stăpînului înșiși decît de gestionarea rațională a unei întreprinderi.

Aceasta nu înseamnă că sclavii din *domus* sînt inactivi; cu siguranță că ei beneficiază adesea de condiții de lucru mai puțin aspre, cu atît mai mult cu cît această servitorime nu trebuie doar să asigure funcționarea casei, ci și să exalte puterea stăpînului, prin numărul și prin specializarea treburilor ce-i sînt încredințate. Caius, jurist din secolul al II-lea,

precizează că un tutore trebuie să-i atribuie pupilului său un număr de sclavi care să corespundă propriei sale *dignitas*. Ne putem forma o idee asupra raporturilor complexe ce caracterizează o *familia urbana* din *Măgarul de aur* al lui Apuleius, autor african din secolul al II-lea. Sclavii numeroși fac parte din modul de viață normal al unei case mari: un om bogat, dar foarte zgîrcit, se îmbracă precum un adevărat cerșetor și posedă o singură sclavă (1, 21); dimpotrivă, o femeie nobilă circulă prin cetate înconjurată de o servitorime numeroasă, iar prînzul pe care-l oferă la ea acasă este servit de sclavi specializați: unii taie felurile și le prezintă, alții toarnă vinul (2, 2 și 19). Cei dinții sînt îmbrăcați magnific, iar ceilalți sînt niște tinerei buclăți: la fel ca mobilele somptuoase, cupele de cristal, de aur și argint sau paharele încrustate cu pietre prețioase, fac și ei parte din decorul casei, pe care îl însușește cu frumusețea și cu numărul lor. Mai citim de un cîine turbat, care pătrunde într-o locuință bogată, mușcînd cîțiva aserviți, printre care un catîrgiu, un bucătar, un camerist și un medic (9, 2). Un alt stăpîn posedă, printre alții, doi sclavi, unul cofetar, iar celălalt bucătar specializat în prepararea cărnii; dar, desigur, aceștia nu epuizează lista sclavilor care lucrează la bucătărie (10, 13).

Această situație implică raporturi dintre stăpîni și sclavi diferite de cele ce pot exista atunci cînd aceștia din urmă sînt departe și se ocupă cu activități de producție. În aceste condiții mult mai puțin aspre, cuvîntul *familia*, care cuprinde atît rudele, cît și sclavii, pare să capete o dimensiune afectivă reală; el nu-i mai desemnează pur și simplu pe toți cei supuși față de autoritatea – *potestas* – unui *pater familias*, ci și o „celulă afectivă”, un grup uman unificat, în raport cu celelalte, prin legături privilegiate și concrete. Să ascultăm plîngerea nobilei și nefericitei fete răpite de tîlhari (4, 24): e singură, răpită dintr-o locuință atît de însemnată (*tali domo*), altfel spus, cu o servitorime atît de numeroasă (*tanta familia*), cu sclavi atît de scumpi născuți în aceeași casă (*tam caris vernulis*), de la niște părinți atît de venerabili (*tam sanctis parentibus*). Simetria dintre ultimele două elemente ale acestei fraze dă valoare paralelei ce se instalează, în mintea fetei, între felurile componente ale *domus*-ului.

În același text mai găsim și alte exemple caracteristice ale acestei viziuni de ansamblu asupra a ceea ce se numea *familia*. Cînd nefericita față este eliberată de logodnicul său, înspre ei dau fuga un grup de persoane printre care se află rudele și sclavii (7, 13). Însă toate acestea nu trebuie să-l inducă în eroare pe cititor. Aceste practici paternaliste nu sînt lipsite de rezerve mentale: ele sînt indispensabile pentru a asigura coeziunea unui grup de sclavi ale căror treburi depind prea mult de necesitățile personale ale stăpînului. Ba chiar, în pasajele cele mai patetice ale povestirii, membrii clasei conducătoare nu-și pierd niciodată sentimentul locului lor potrivit și al celui al sclavilor. Biata fată răpită care-și regretă părinții și slugile dragi nu se înșală asupra adevăratei sorți a aserviților. De fapt, pentru a-și descrie situația, nu găsește o comparație mai potrivită decît starea acestora din urmă, percepută cu perspicacitate: ea se consideră ca și cum ar fi fost înrobîtă, închisă într-o temniță de piatră, într-o cameră de tortură. Legăturile afective despre care se presupune că

o leagă de sclavi nu o împiedică să înțeleagă în mod realist condiția sclaviei. La fel de revelatoare și de truculentă este anecdota care ne-o prezintă pe Venus, indignată din cauza legăturii dintre Psyché și fiul ei, Cupidon, amenințându-l pe acesta din urmă că-l va înlocui cu unul dintre sclavii săi (5, 29). De fapt, această operațiune de dezmoștenire în favoarea unui sclav adoptat și ca atare eliberat, este prevăzută de dreptul roman, anecdota putînd fi interpretată, într-o primă instanță, ca un semn al intimității legăturii existente între zeiță și tinerii săi sclavi născuți în casă, *vernulae*. Dar această falsă impresie se spulberă îndată: Venus se grăbește să adauge că alegerea noului moștenitor menit să preia aripile și săgețile e concepută ca un afront destinat să-l umilească pe fiul ei. Poziția subordonaților este atît de bine stabilită, încît nimeni nu i se poate sustrage cu totul, chiar aparținînd unui stăpîn tolerant și prea puțin exigent. Cînd se cer știri despre un prieten, despre soție, despre copii și despre sclavii domestici, este foarte sigur că nu există semnul egalității între acești termeni (1, 26). Starea bună a sclavilor este în primul rînd o veste bună privind prosperitatea stăpînului.

De altfel, nici măcar în această povestire plină de smiorcăieli realitățile autentice ale sclaviei nu lipsesc. Un *vilicus*, vinovat de infidelitate față de soția ce-i fusese dată, fapt ce cauzase pagube în averea stăpînului, este uns cu miere și dat hrană furnicilor, care, încet-încet, îi rod carnea și măruntaiele (8, 22). Un stăpîn gelos îi încredințează unui sclav supravegherea amantei sale: el cunoaște fidelitatea excepțională a sclavului, dar asta nu-l împiedică să-l amenințe mult și bine, promițîndu-i, în caz că nu-și va îndeplini misiunea, temnița, lanțurile și, în cele din urmă, o moarte lentă prin înfometare (9, 17). Primind un denunț, un guvernator pune îndată ca sclavii unei femei bănuite de cîteva crime să fie torturați (10, 28). La morărit, un grup de sclavi este alcătuit din ființe slăbite, purtînd semnele biciului, îmbrăcați în zdrențe, însemnați cu fierul și înlănțuiți: o stare jalnică pe care o împărtășesc, într-o comparație sugestivă, cu animalele folosite la măcinat (9, 12-13). Totuși, în alte privințe, proprietarul morilor este un om bun și blînd (9, 14).

Ca atare, două lucruri rezultă cu limpezime. În primul rînd, un sclav e un sclav, adică, în esență, un om care nu este stăpîn pe soarta sa și a cărui situație, oricît de blîndă în unele împrejurări, poate fi în mod radical repusă în discuție prin simpla voință a stăpînului. În al doilea rînd, chiar dacă sclavul nu poate decide asupra propriului destin, este evident că soarta sa este cît se poate de variabilă.

Care este raportul dintre cel ce lucrează în mină – și care, de fapt, e aproape un condamnat la moarte – și cel care ia parte la intimitatea stăpînului, împărtășindu-i ritmul de viață și avînd mereu deschisă posibilitatea eliberării? Eterogenitatea universului aservirii nu cuprinde numai aceste extreme, ci o ierarhie subtilă, pecetluită prin experiență: juriști precum Paulus și Ulpianus, ambii din epoca severiană, precizează că sclavii trebuie hrăniți și îmbrăcați în funcție de rang: *secundum ordinem et dignitatem*.

În acest sens, sclavii nu constituie o clasă socială: statutul lor exprimă mai mult o viziune juridică și ideologică a societății decît realitățile

socio-economice ale acesteia. Asta nu înseamnă că termenul „sclav” nu rămîne plin de o conotație socială cît se poate de rigidă. Sclavii care împărtășesc într-o oarecare măsură intimitatea și încrederea stăpînului nu constituie decît o minoritate asupra căreia atîrnă mereu amenințarea dizgrației: la o simplă hotărîre a proprietarului, ei pot suferi pedepse corporale și pot fi retrogradați la munci grele.

O a doua dată esențială este introdusă de evoluția cronologică. O tendință încă foarte răspîndită constă în a trata Antichitatea ca pe un tot, fără a se încerca perceperea unor evoluții ce caracterizează în realitate această perioadă îndelungată. O ilustrare a acestei concepții unitare a Antichității se regăsește în celebra lucrare a lui M.I. Finley, *The Ancient Economy*, care începe cu o cronologie mergînd din secolul al VIII-lea î.Cr. pînă la Iustinian, de-a lungul a treisprezece veacuri. Toată analiza se întemeiază pe o considerare globală a Antichității, ca și cum, pentru a înțelege o anumită problemă, s-ar putea căuta date de-a lungul secolelor, fără a deosebi locurile și perioadele.

Cercetările întreprinse asupra sclaviei în anii din urmă au avut o pondere considerabilă în înțelegerea mutațiilor decisive, a rupturilor ce divid epoca antică. Ele au permis mai ales înțelegerea faptului că istoria lumii antice nu constă doar în succedarea unor state puternice ori în evoluția unor sisteme politice, caracterizate de ponderea crescîndă a monarhiei în detrimentul cetăților de tip clasic, ci că aceste schimbări au fost legate de tulburările organizării sociale și economice.

Amplitudinea acestor tulburări apare în mod limpede printr-o perspectivă centrată pe sclavie. Vreme de multe veacuri, cadrul predominant al societății mediteraneene îl reprezintă cetatea: comunități de mărime limitată, constituite în esență din proprietari. În sînul acestor comunități există tensiuni născute mai ales dintr-o tendință recurentă de concentrare a proprietății asupra pămînturilor. Dar, chiar de-a lungul acestor crize, viața comună se reglează în mediul constituit de *polis*, unde se materializează interesele comune ale cetățenilor. Acesta este, în particular, cazul sclavilor. Ei pot constitui o proprietate colectivă a comunității, dar rămîn în primul rînd în mîinile cetățenilor, constituind una dintre bazele esențiale ale sistemului. Prin activitățile lor, ei consolidează profiturile cetățenilor, lucrînd adesea alături de ei, atunci cînd este vorba de mici proprietari. Sclavii le mai permit cetățenilor să se elibereze parțial de propria muncă și să-și facă rost de timp liber. Imaginea nobilă a acelor adunări dezbătînd probleme comune n-ar putea exista fără contribuția acestei sclavii patriarhale, care le oferă și cetățenilor mai puțin avuți posibilitatea de a face politică și de a participa activ la administrarea cetății.

În epoca elenistică se produce o ruptură pe care o putem situa, în Grecia, încă începînd din secolul al III-lea î.Cr., iar în Italia, la începutul secolului al II-lea î.Cr. Este momentul afirmării unei organizări cu totul diferite, în care sclavul are un rol cu totul nou. De acum, el nu se mai află în serviciul familiilor de proprietari, ci este integrat în unități de producție care implică, dimpotrivă, ruina și excluderea acestor familii: amplitudinea acestei rupturi este accentuată de o altă schimbare. Nu doar funcția sclavului se modifică, ci și numărul: în cadrul marilor

războaie ce caracterizează această epocă, pe piață sînt aruncate cantități de sclavi incomparabile cu situația dinainte.

În Italia, singura regiune unde, după cîte cunoaștem actualmente, această schimbare se dovedește a fi ajuns la maturare, economia este profund tulburată de această revoluție. În zonele rurale, micile comunități țărănești tradiționale sînt îngrădite în zonele interioare și septentrionale ale peninsulei: pămîntul e lucrat de către proprietar, cîteodată cu ajutorul unor sclavi sau al unor salariați sezonieri: este vorba, în primul rînd, de o economie de autoconsum. În Sicilia și în Italia de sud predomină sistemul *latifundium*-ului, proprietăți imense lăsate pentru creșterea intensivă a animalelor sau lucrate de țărani umili care plătesc o arendă: dintre aceștia, mulți sînt sclavi. De-a lungul coastei tireniene a Italiei centrale, din Etruria în Campania, trecînd prin Latium, pămînturile au fost, de asemenea, acaparate în mare măsură de marii proprietari, fiind însă împărțite în unități de producție originale, de o suprafață mai mică decît pomenitele *latifundia*: așa-numitele *villae*. În aceste unități, totul este nou. Exploatarea este asigurată mai ales prin sclavi a căror muncă e organizată și supravegheată în mod rațional. Organizarea spațiului e centrată în jurul unui mare edificiu, *villa* propriu-zisă, cuprinzînd clădiri somptuoase pentru stăpîn, pentru cazul în care poposește la fața locului, *cellae* pentru sclavi și clădiri anexe pentru necesitățile exploatarei. Culturile sînt intensive, destinate în primul rînd vînzării, de multe ori pe piețe îndepărtate. Rezumînd, e vorba de o adevărată fabrică rurală, organizată conform unei discipline paramilitare.

De acum, sistemul reprezentat de *villae* devine sectorul agricol predominant, asigurînd mari beneficii, mulțumită productivității muncii și comercializării produselor. Administrat în mod extensiv și cu puține investiții, *latifundium*-ul are un rol secundar, însă nu tocmai de neglijat, el înlesnind funcționarea *villae*-lor, cărora le furnizează sclavi și cereale. Aceste două modalități complementare de exploatare, bazate în mare măsură pe munca sclavilor, modifică radical situația zonelor rurale din circa o treime din suprafața peninsulei, marginalizîndu-i sau eliminîndu-i pe micii proprietari și înlocuind o economie încă preponderent orientată către autosubzistență printr-o comercializare intensă a produselor.

Această revoluție a organizării producției privește și artizanatul. Și aici, există mici ateliere tradiționale care funcționează mai ales într-un cadru familial: dar ele se mărginesc de-acum la a fabrica produse de o calitate mediocră, cu o difuzare restrînsă. Acum, producția este acaparată de mari ateliere și mai ales de niște adevărate manufacturi, întru totul comparabile cu acele *villae* agricole: aceleași dimensiuni mijlocii, aceeași mărime a producției, aceeași comercializare intensă a produselor, aceeași utilizare rațională a mîinii de lucru alcătuite preponderent din sclavi (cel puțin în cazurile în care dispunem de informațiile necesare spre a cunoaște condiția muncitorilor).

Prin urmare, sclavul se află în centrul unei profunde prefaceri economice. Noua organizare a muncii face din el, în manufacturi, un simplu element într-un proces de producție care îi scapă cu totul. O examinare atentă a ceramicii negre numite *campană* ne-a permis să ne facem o idee precisă asupra modului de organizare a muncii într-un astfel de sector.

De la prima apariție a acestui produs, se constată o simplificare sistematică a muncii. Astfel, culoarea nu a fost niciodată aplicată cu penelul, ci prin scufundare; rezultatul este mai puțin precis și, mai ales, baza de care lucrătorul ține vasul pentru a-l scufunda în lichid nu este colorată în întregime. Acest neajuns trebuie să fi fost neglijabil, dacă e să-l comparăm cu câștigul de timp. În același spirit, formele utilizate, fără a mai fi inventate, ci împrumutate din producțiile anterioare, sînt în mod frecvent simplificate, de exemplu suprimînd micile borduri scobite care ornau modelele originale. Un al doilea principiu esențial guvernează organizarea muncii: standardizarea. Acest principiu este atît de constrîngător, încît poate uneori contrazice voința de simplificare. Astfel, atunci cînd aceste vase sînt ornate, ele poartă, imprimate pe fund cu ajutorul unor sigilii, sau o rozetă centrală, sau patru frunzulițe radiale înconjurată de un anumit număr de striatii. Acest motiv este respectat întotdeauna cu rigoare: nu vom găsi niciodată mai mult de o rozetă și nici o rozetă înconjurată de striatii. Apoi, ornarea cu frunzulițe presupune folosirea unui timp îndelungat, întrucît vasul trebuie reorientat în mai multe rînduri. Totuși, acest ultim tip de ornament, folosit în întreaga primă jumătate a secolului al II-lea î.Cr., nu va cunoaște nici o modificare: cercul de striatii nu va fi suprimat niciodată, iar frunzulițele nu vor fi niciodată orientate într-un alt sens.

Apare astfel o lege esențială a acestui tip de producție: suprimarea oricărei inițiative, suprimare ce asigură eficiența și productivitatea. Este abolită orice legătură dintre cumpărător și producător, ca și între acesta din urmă și produsul său. Nu mai există o ordine precisă, ci o gamă de obiecte destinate a acoperi esențialul nevoilor pieței. Nu mai există semnături care să dezvăluie numele proprietarului sau al lucrătorului, ci lucrări anonime. Toate aceste elemente ne permit să reconstituim organizarea muncii în aceste manufacturi unde se adună lucrători însărcinați cu misiuni cît se poate de specializate, fiecare preluînd una dintre operațiunile a căror însumare duce la crearea produsului finit. Acum, predomină automatismul gestului, suprimarea reflecției, a inovațiilor, a ezitărilor și răzgîndirilor. Nu mai este vorba de artizani ce se pot mîndri cu lucrarea pe care conceput-o în întregime, ce pot fi sensibili la nevoile și dorințele clienților: este vorba de adevărate mașini umane, a căror adunare în același local are ca rezultat ceramicile produse în serie și la un preț de cost cu atît mai puțin ridicat cu cît orice inițiativă este abolită.

Noi nu cunoaștem statutul exact al acelor lucrători supuși unei discipline riguroase, căroră li se impune să renunțe la orice reflecție, însă rolul hotărîtor al sclavului este confirmat de producții ulterioare de același tip. Este mai ales limpede că aceste manufacturi reprezintă reflexul nemijlocit al rolului predominant exercitat deja de modelul sclavagist. O bună parte dintre lucrătorii rămași liberi din punct de vedere juridic sînt acum supuși unor condiții de lucru inspirate direct după modelul unui sclav exploatat în chip judicios. Acesta din urmă, depozitat de stăpînirea asupra propriei persoane, devine pîrghia decisivă datorită căreia se impune o diviziune a muncii care, în cazul muncitorului, va duce la o pierdere totală a controlului operațiunii de producție.

Este vorba de o noutate revoluționară. Era ceva obișnuit ca lucrătorul să nu fie proprietar al uneltelor, dar această împrejurare, pînă în această clipă, nu-i modificase condițiile de muncă. Fie că-și cultiva pămîntul propriu sau pămîntul altora în schimbul unei arende, fie că lucra ca salariat pe o proprietate funciară sau într-un atelier, gesturile sale rămîneau aceleași. El era parte integrantă dintr-un sistem de producție a cărui logică o înțelegea, chiar dacă subordonarea sa față de poruncile stăpînului tindea să-i fracționeze munca. Acum însă, în aceste manufacturi rurale sau urbane, lucrătorul nu numai că și-a pierdut proprietatea asupra mijloacelor de producție, dar și-a pierdut și orice control asupra acesteia. Nu mai este decît un element într-o operațiune ale cărei detalii îi scapă complet. Nu mai e nevoit să se întrebe de ce trebuie să execute un anumit gest într-un anumit moment. Nu i se mai cere să-și facă treaba în mod conștient, cu înțelegere. Dimpotrivă, i se pretinde să nu gîndească, să se plieze după o disciplină ale cărei scopuri nu-l privesc. S-a putut vorbi, într-o manieră lămuritoare, de aplicarea unui taylorism *ante litteram* și este adevărat că această despărțire radicală a lucrătorului de munca sa constituie un caz unic, anunțînd, în felul său, caracterul specific al modului de producție capitalist.

Totuși, printre multe altele, frapează o diferență esențială: în capitalism, mașinile au un rol fundamental, pe cînd în economia antică, unul foarte slab. În această optică, pînă și Evul Mediu poate apărea ca o perioadă a unui progres tehnic considerabil, dacă e să-l comparăm cu stagnarea din epoca greco-romană (chiar caracterizată, cum este, de numeroase speculații teoretice care ofereau bazele necesare pentru un progres strălucitor al tehnicii). Mulți autori au ezitat să caute chiar în sclavagism cauzele acestei stagnări.

Ceea ce tocmai am spus despre organizarea manufacturilor sclavagiste ne permite să abordăm problema într-un mod radical diferit. În primul rînd, se constată că exploatarea sclavilor nu este nicidecum în contradicție cu cercetările din domeniul tehnic. Tocmai în *villae* sînt utilizate în modul cel mai rațional teascurile pentru vin și pentru ulei și tot aici se răspîndesc cel mai rapid importante inovații tehnice privind aceste mașini, inovații atît de însemnate încît vor fi folosite aproape neschimbate pînă în perioada contemporană.

Dar mai cu seamă se trece cu vederea extraordinara eficiență a sclavului exploatat în mod chibzuit. Cum remarcă Aristotel, dacă suveicile ar țese singure și dacă plectrele ar cînta singure la liră, n-ar mai fi necesari nici salahorii, nici sclavii (*Politica*, 1, 4, 4). Dar aceasta ar implica mașini extrem de perfecționate, de care nu putem dispune nici astăzi. Cine ar putea înlocui, în cîntatul la un instrument, un sclav supus poruncii și bun muzician? Chiar în sfera producției, ce mașină, înainte de epoca contemporană, ar fi putut produce ceramici precum cea campană sau cea aretină, dozînd într-un mod atît de eficient calitatea și cantitatea, frumusețea și profitul? Tot la fel, ce întreprindere ar fi putut furniza produse agricole căutate atît de abundente și la niște prețuri atît de competitive?

În cadrul modului de producție sclavagist, sclavul este înzestrat cu o extraordinară eficiență. Este integrat într-o organizare care îl lipsește de orice inițiativă: dimensiunea sa umană e complet eliminată, el fiind transformat într-o mașină lipsită de forță ce caracterizează dispozitivele din zilele noastre, însă înzestrată cu o pricepere de care sînt încă lipsiți roboții noștri actuali. Mașinismul antic nu e nici pe departe atît de inexistent cum s-a repetat de atîtea ori, iar acea unealtă însuflețită care e sclavul este, fără nici o îndoială, nestemata cea mai de preț, din moment ce este prins într-un proces de producție coerent, bazat pe el.

În această optică, inovațiile tehnologice ce caracterizează sfîrșitul Antichității, iar mai apoi Evul Mediu, apar ca un regres. Desigur, se obține o economisire de mîină de lucru, în realitate însă, niște mașini sumare înlocuiesc mașinile umane experte; unei economii intensive, bazată pe o producție considerabilă obținută grație unor investiții importante în oameni-mașină, i se substituie o economie extensivă în care pămîntul produce puțin, iar producția manufacturieră este redimensionată în funcție de cerere.

Această transformare radicală a organizării muncii constituie o consecință a sfîrșitului modului de producție sclavagist, fenomen încheiat în secolul al II-lea d.Cr. În epoca de care ne ocupăm, istoria sclaviei este deci marcată de două mari rupturi. Mai întîi, cea petrecută în jurul anului 200 î.Cr., marcînd consolidarea unui sistem economic bazat pe o exploatare judicioasă a sclavului, urmărind scoaterea tuturor profiturilor economice din condiția de totală dependență a acestuia. Apoi, cea din secolul al II-lea d.Cr., corespunzînd prăbușirii sistemului. În cele patru secole ale acestui interval mai trebuie să distingem ultimele două secole ale Republicii de primele două secole ale Imperiului, perioade ce corespund, respectiv, cu apogeul acestui mod de organizare și cu declinul său îndelungat și treptat. Aceste mari distincții cronologice condiționează în mod profund viața sclavului roman.

Înainte a schimbărilor din epoca elenistică, sclavul, cel puțin în măsura în care e proprietatea unui stăpîn privat, este integrat în raporturile ce-i unesc pe diferiții membri ai unei *familia* sub autoritatea lui *pater familias*. Ar constitui, fără îndoială, o exagerare să se afirme că acesta din urmă ar exercita o *potestas* de aceeași natură asupra fiilor săi ca și asupra sclavilor. În particular, în primul caz această putere nu poate fi transmisă, pe cînd în cel de-al doilea ea face parte din operațiunea de vînzare. Totuși, situația copilului nu se deosebește radical de a sclavului. Cele 12 table, acest text fundamental al dreptului roman redactat la jumătatea secolului al V-lea î.Cr., declară că tatăl își poate vinde copiii. Viceversa, el poate adopta un sclav. Puterea sa nemăsurată tinde să șteargă diferențele existente între indivizii aflați în subordinea sa: cu atît mai mult cu cît e vorba de o societate patriarhală în care sclavii, la fel ca și copiii, sînt considerați în primul rînd o prețioasă forță de muncă. Alte măsuri din vechiul drept roman merg în aceeași direcție. Astfel, tot în cele 12 table, se constată că cine se face vinovat de un prejudiciu față de altcineva, producîndu-i de pildă o fractură, trebuie să-i plătească victimei

o indemnizație în bani, fie că acesta este un om liber sau un sclav. Desigur, mărimea sumei se dublează dacă e vorba de un om liber, dar frapează faptul că abordarea juridică a problemei e identică: oricare ar fi statutul persoanei, aceasta este considerată tot ca victimă a unei *iniuria*.

Nu trebuie să ne amăgim însă: oricât de gravă ar fi ponderea acelei *patria potestas* asupra unui copil, o diferență esențială subzistă între copil și sclav. Cel dintâi e menit să devină el însuși un cetățean și un cap de familie, iar al doilea să rămână ceea ce este. Totuși, în această epocă, diviziunea fundamentală îi separă pe cetățeni de non-cetățeni, iar aservitul nu se găsește izolat complet de restul societății. Așa cum procedează Aristotel pentru cetățile grecești, situația acestuia din primele secole ale Republicii poate fi examinată printr-o confruntare cu situația fiilor proprietarului: cele două condiții nu sînt identice, însă coincid în ce privește realitatea predominantă a stăpînului-cetățean.

Însă, atunci cînd sclavia patriarhală lasă locul unui adevărat sistem sclavagist, situația lui *servus* se schimbă complet. Dacă reluăm exemplul cu paguba adusă persoanei fizice, se observă că *lex Aquilia*, foarte probabil de la sfîrșitul secolului al III-lea î.Cr., introduce o deosebire fundamentală între omul liber și cel neliber. Acum, rana produsă unui sclav nu mai este considerată o pagubă adusă persoanei sale, ci patrimoniului proprietarului. Astfel, aservitul își pierde orice personalitate: vinovatul trebuie să-i plătească stăpînului o sumă echivalentă cu valoarea maximă atinsă de sclav în timpul perioadei precedente. Așadar, sclavul este inclus în procedura valabilă pentru orice altă pagubă adusă bunurilor materiale, fie că e vorba de obiecte sau de animale.

Această lege stă la baza cazului complex în care Cicero s-a aflat în postura de avocat al lui Q. Roscius, un comedian ce-l instruisese în arta teatrală pe sclavul unui anume Fannius. În această asociere, unul îl adusese pe *servus*, iar celălalt îl instruisese și amîndoi își împărțeau profiturile, devenite rapid considerabile, dat fiind că sclavul era închiriat la prețuri foarte ridicate, pînă în ziua în care a fost ucis. Împreună sau independent unul de celălalt, în funcție de împrejurări, cei doi asociați l-au chemat la judecată pe ucigaș, în numele pomenitei *lex Aquilia*. În cele din urmă, Roscius a acceptat o tranzacție, obținînd un teren în schimbul despăgubirii fixate. A urmat, între cei doi foști asociați, un lung proces în care intră și pledoaria lui Cicero. Ceea ce ne interesează pe noi acum este spiritul acestui text. Nu se vorbește decît de banii și de interesul proprietarilor. Sclavul ucis nu apare niciodată ca atare: rămînem într-o totală necunoștință în ce privește personalitatea acestuia și este limpede că *iniuria* nu a fost comisă în paguba lui, ci în paguba stăpînilor săi. Defunctul este considerat un bun și, întrucît a fost obiectul unei asocieri, Cicero deosebește la el trupul, proprietatea lui Fannius, și educația, proprietatea lui Roscius: „*Quid erat enim Fanni? Corpus. Quid Rosci? Disciplina*” (În apărarea lui Quintus Roscius, 10, 28). Iar aceste părți, în care sclavul e dezmembrat, își pierd orice consistență umană, fiind imediat evaluate în sesterți. Ne găsim în universul sclavului-marfă.

Totul îi aparține stăpînului. Sclavul nu are nimic care să-i aparțină, fiind definit numai ca o proprietate a cuiva. Este revelator felul în care Cicero îl descrie pe acel actor, altfel atît de apreciat. Am putea oare crede că faima sa nu datorează nimic însușirilor sale personale? Oricît de surprinzător ar putea părea, pentru Cicero e de la sine înțeles că favorurile publicului depindeau numai de faptul că sclavul era elevul lui Roscius. Celebritatea maestrului creează faima discipolului și numai munca investită de primul dă o valoare reală celui de-al doilea. Singurul lucru demn de admirație este răbdarea maestrului care a știut să formeze un subiect atît de greu de cap.

Dreptul înregistrează imediat această nouă formă de sclavie. Nu numai raporturile dintre stăpîni și sclavi sînt pecetluite juridic din ce în ce mai pregnant, dar mutația survenită provoacă și o schimbare în lexic. Vechiul termen *erus*, folosit în mod tradițional spre a-l indica pe stăpîn în opoziție cu sclavul, este înlocuit prin *dominus*, iar această glisare indică trecerea de la un sistem patriarhal la un sistem în care primează noțiunea de proprietate. De-acum, cuvîntul *erus* va mai fi întîlnit doar în poezie, pentru a introduce o notă de arhaism. Dar și în această folosire detașată, termenul își va pierde specificitatea originală, fiindu-i aplicat și proprietarului de bunuri sau animale: fenomenul ilustrează perfect dezvoltarea sferei comerciale care, în cadrul predominant al raportului de proprietate, dizolvă singularitatea ce caracteriza raportul stăpîn – sclav.

Acum, sclavul-marfă se găsește numai dinaintea oamenilor liberi. Este înlănțuit printr-o întreagă ideologie, prin măsuri juridice precise, prin situații cotidiene care îl izolează, îl desprind de restul omenirii, pînă la a-l exclude. A devenit cu adevărat un lucru sau un animal, iar dreptul îl tratează ca atare.

Această transformare a condiției reale a sclavului corespunde unei mutații profunde a întregii societăți, însă îl privește în primul rînd pe el. El reprezintă elementul în care se percepe cel mai bine importanța transformărilor survenite, căci e primul care le suportă consecințele. Chiar dacă nu trebuie să uităm niciodată marea eterogenitate a universului sclaviei, în timpul ultimelor două veacuri ale Republicii romane, în Italia pătrund mase considerabile de sclavi, dintre care o mare parte sînt meniți a munci în noile structuri economice coercitive în curs de instalare. Răspunsul acestor oameni înstrăinați și exploatați din greu va fi revolta – să ne gîndim la marile războaie slavagiste din secolul al II-lea și de la începutul secolului I î.Cr., în care, ani la rîndul, armate de sclavi au sfidat ordinea romană: în Sicilia din 136 în 132, iar mai apoi din 104 în 101, în Italia de sud, prin Spartacus, din 73 în 71. Din cifrele transmise nouă de către autorii antici și care concordă între ele cu mult mai mult decît s-a voit a pretinde, ne putem gîndi că, în Sicilia vremii, numai la țară trăiau în jur de 200.000 de sclavi adulți de sex bărbătesc, dintre care o mare parte au participat activ la revolta din anul 136.

În același timp, aceste mișcări de masă, care exprimă în modul cel mai limpede rezistența sclavilor, au fost provocate și de creșterea considerabilă a numărului acestora în unele zone din Italia, ca și de noile condiții de muncă. Integrat cîndva într-o *familia*, în sînul căreia dependența sa –

oricît de originală – nu apărea ca un fenomen izolat, putînd deveni mai ușoară mulțumită eventualelor raporturi afective, favorizate și de specificitatea redusă a treburilor sale, sclavul se află acum adesea departe de stăpîn și obligat să desfășoare munci a căror organizare îi scapă cu totul. Din acest moment, lipsa libertății devine foarte apăsătoare, materializîndu-se adesea în lanțuri și detenția în temniță (*ergastulum*), versiunea brutală a „lanțurilor” ideologice care și-au pierdut eficacitatea.

Ca atare, sînt lesne de înțeles violența și amploarea revoltelor unor indivizi care nu au mare lucru de pierdut. Rezistența armată a fost continuă, însă după Spartacus a îmbrăcat forme sporadice, mai apropiate de brigandaj decît de răscoală. Printre numeroasele cauze ale acestei renunțări la insurecția de masă a atras atenția, pe bună dreptate, rolul hotărîtor al contextului politic, altfel spus, al războaielor civile și al importanței crescînde a împăraților.

Trebuie remarcat faptul că figura carismatică a *imperator*-ului, ales de zei, este, încă de la bun început, în clipa în care devine din ce în ce mai important în viața politică și oficială, modelul conducătorilor marilor revolte ale sclavilor. Ca să dăm numai un exemplu, Spartacus spune că întreține raporturi privilegiate cu zeii, mai ales cu zeul trac Sabazios, identificat încă din trecut cu Dionysos, însoțit fiind de o companie înzestrată cu virtuți profetice. Figura sa coincide strict cu cea a lui Marius însoțit de profetesa lui. Căderea „împăraților” sclavi nu a însemnat, pentru aceștia, sfîrșitul acestei idei politico-religioase. Ei vor apela pur și simplu la alți *imperatores*, care totuși nu vor fi pentru ei la fel de specifici ca cei dinaintea lor.

De fapt, evoluția războaielor civile și rolul crescînd al conducătorilor militari le-au oferit sclavilor alte soluții decît rebeliunile autonome. O cotitură însemnată, politică și militară în același timp, s-a petrecut atunci cînd Marius, după ce primise comanda războiului din Africa, a recrutat numai voluntari pentru campania din anul 107 î.Cr., oferind în aceeași măsură accesul în legiuni cetățenilor celor mai săraci, pînă atunci înrolați doar în mod excepțional și marginalizați în corpuri speciale. Consecințele acestei hotărîri au fost fundamentale: recrutarea și-a pierdut aspectul coercitiv, iar armata a devenit un mijloc de promovare pentru nevoiașii care căutau în război prăzi și pămînturi. Dar, spre a satisface aceste speranțe, era nevoie ca inițiativa să reușească. De-acum, generalul și soldații erau legați: fidelitatea soldatului față de *imperator* reprezenta condiția necesară pentru succes. Ambii tindeau să devină profesioniști. Această turnură a eliminat noțiunea de cetățean-soldat, dar și pe aceea de general-magistrat, în favoarea legăturilor personale și a dezvoltării raporturilor propriu-zis clientelare care-l legau pe comandantul militar de trupele sale.

Astfel, *imperator*-ul de la sfîrșitul Republicii a jucat un rol important în stabilizarea socială, prin reintroducerea grupurilor marginalizate. Pe plan geografic, această acțiune s-a amplificat rapid, căci recrutarea armatelor se efectua în sectoare din ce în ce mai vaste. Semnificativă a fost politica lui Pompeius după victoria asupra piraților din anul 67. În loc să se dedea unei reprîmări sistematice, el i-a plasat în Occident

și în cetățile decăzute din Cilicia, dintre care una și-a luat atunci numele de Pompeiopolis. Pirații, infractori prin excelență, au fost transformați în coloni renovatori ai unei cetăți care a luat numele *imperator*-ului.

Această funcție integratoare a generalilor victorioși a antrenat foarte curînd și universul sclaviei. În luptele care au sfîșiat Republica muribundă, căpeteniile partidelor au înrolat sclavi. Încă din timpul războiului social aveau să fie eliberați 21.000, pentru a lupta împotriva *socii*-lor; mai apoi, Sylla sau Pompeius nu vor pregeta să recruteze sclavi în același fel, mai cu seamă atunci cînd situația va deveni dificilă, ceea ce se va petrece adesea. Uneori, sclavul își va putea obține libertatea fără să trebuiască să servească în armată. Astfel, după moartea lui Caesar, triumvirii care au moștenit puterea au emis un edict cuprinzînd o listă de dușmani proscrisi. Celor ce aveau să-i denunțe sau să-i ucidă li se promitea o recompensă, iar sclavilor libertatea. Aceștia din urmă, asemenea altor grupuri dezavantajate, și-au găsit astfel un mod mult mai eficient decît marile revolte colective pentru a scăpa de propria soartă. Ca atare, aceste mari tulburări politice au fost însoțite de profunde prefaceri economice și sociale, al căror impact asupra situației sclavilor a fost cu atît mai important cu cît, în Imperiul timpuriu, funcțiile sclavului au suferit o transformare.

Elementul fundamental al acestei transformări este de ordin economic. Începînd cu prima jumătate a secolului I, organizarea propriu-zis sclavagistă a producției ce caracteriza o mare parte a Peninsulei italiice și care-i conferea acesteia un rol predominant în schimburile din zona mediteraneană a început să stagneze, iar apoi să decadă. Această criză a modului de producție sclavagist e un fenomen de lungă durată, ce se întinde pînă în cea de-a doua jumătate a secolului al II-lea, fără a se încheia prin dispariția sclaviei, ci prin sfîrșitul unei economii bazate pe aceasta.

Din aceste prefaceri decurg o diversificare a rolului sclavului și de asemenea noi moduri de a-i exploata forța de muncă, caracterizate în esență prin dispariția acelei separații riguroase dintre lucrători și mijloace de producție, care fusese tipică pentru manufacturile sclavagiste. Desigur, organizarea manufacturieră a muncii nu-i implicase niciodată pe toți aserviții, însă reprezenta sectorul de vîrf al producției. Acum însă supremația economică a acestor întreprinderi era progresiv pusă în discuție, în concurență dezvoltîndu-se alte moduri de exploatare, în care mîna de lucru a sclavilor nu deținea un rol specific.

S-a spus de multe ori că acest proces corespunde cu renașterea unor vechi raporturi sociale. Lucrul nu este atît de evident. Chiar dacă, aparent, regăsim vechi tipuri de aservire, distincția dintre exploatare și proprietate este acum stabilită cu mult mai ferm decît înainte: pentru cel însărcinat cu administrația rezulta o listă de prestații foarte precisă, în schimbul unor drepturi care aveau prea puțin în comun cu cele ale vechilor comunități rurale. Oricum ar fi, condițiile de lucru ale sclavilor s-au transformat cu repeziciune.

Această evoluție este clară în zonele rurale, unde numeroși proprietari au abandonat exploatarea directă, încredințîndu-le unor aserviți

administrarea pământurilor, împărțite în moșii. Acești aserviți puteau fi sclavi, cărora li se încredința administrarea unui teren, cu tot ceea ce aceasta presupunea ca autonomie relativă și responsabilități. Oricum, nivelul lor de viață era radical diferit de cel al celorlați sclavi, înglobați integral într-un sistem ce le cerea doar trăiască pentru a munci în activități ce li se încredințau de la o zi la alta. Cu excepția faptului că, prin statutul lor juridic, ei se apropiau mult de acei oameni liberi care, și ei, administrau exploatarea unei părți dintr-o proprietate în schimbul unor prestații clar specificate. O dată cu dezvoltarea acestui tip de intermediere – foarte constrângător pentru cultivator, cu toate că-i garantează acestuia unele drepturi asupra pământului pe care-l cultivă – se ajunge, în secolele al II-lea și al III-lea, la existența unor zone rurale lucrate în mare măsură de niște aserviți, colonii, al căror statut juridic personal este secundar în comparație cu realitatea poziției lor sociale. Specificitatea sclavului tinde să se șteargă treptat: Ulpianus, jurist din epoca severiană, poate vorbi, citindu-i pe unii predecesori din secolul I, de „*servi qui quasi coloni in agro sunt*” (*Digeste*, 33, 7, 12, 3). Se ajunge astfel la gruparea în aceeași categorie a unor oameni liberi și neliberi: ultimii rămân sclavi, însă nu mai fac parte din *instrumentum fundi*, întrucât cultivă pământul în contextul unui soi de convenție.

Un alt fenomen paralel îl reprezintă creșterea numărului sclavilor care joacă un rol însemnat în administrarea proprietăților, asumându-și responsabilități în supravegherea și administrarea moșiilor ori ocupându-se cu arendarea unor terenuri închiriate de la proprietar. Astfel, pe lângă acei *vilici* tradiționali, rămași agenți executivi ai stăpînului, apar *vilici* care administrează moșia pe cont propriu, în schimbul unei arende, nemijlocit sau împărțind-o și încredințându-le sclavilor loturi de pământ. În general, supravegherea averii stăpînului e încredințată unei întregi ierarhii de responsabili financiari, în măsură a întreprinde operațiuni în numele respectivului *dominus*: este vorba de *procuratores*, *actores*, *dispensatores*, *cellarii*, *arcarii* și alți subordonați pe care îi cunoaștem din inscripții și care uneori își exercită funcțiile și în cetate.

De fapt, în mediul urban se asistă la exact aceeași evoluție. Găsim activități specific urbane, precum aceea a așa-numiților *insularii*, care administrează casele date în arendă de stăpîn, dar mai găsim și din ce în ce mai numeroși medici sau intelectuali sclavi. Mai în general, constatăm același fenomen fundamental de regres al organizării manufacturiere a producției. Devine o obișnuință să i se încredințeze sclavului-artizan o activitate autonomă. Pentru a-și administra afacerile, stăpînul recurge la *institutores*, aproape întotdeauna sclavi care gestionează un atelier și se ocupă cu vânzările și cumpărările de mărfuri, de operațiuni de împrumut, de transport etc. Desigur, ca și cazul zonelor rurale, nu este vorba de niște practici absolut noi. Nouă este însă răspîndirea acestora, care le modifică profund semnificația. Eficiența sclavului ca agent este nemijlocit legată de condiția sa juridică. Stăpînul îl poate supune oricărui fel de anchetă, inclusiv tortura, și-și poate face dreptate singur. Aceste garanții, pe care un om liber nu le oferă, explică de ce bogații recurg din ce în ce mai adesea la sclavi pentru a-și administra afacerile și, de asemenea, de

ce aceasta devine regula absolută în cazul în care funcția implică o mînuire a banilor. Aceste garanții mai explică și cazul, în aparență extraordinar, al unor astfel de oameni liberi care se oferă de vînzare unui proprietar pentru a-i putea administra averea, *ad actum administrandum* sau *gerendum*. Situația socială a acestor administratori este demnă de invidie, însă pentru siguranța stăpînului implică o condiție de servitute. În atare situație, înrobirea devine un mijloc de promovare socială.

Această evoluție contribuie enorm la sporirea eterogenității universului sclaviei. Încă din secolul I, tema sclavului bogat și insolent se alătură celei a libertului care-l depășește pe aristocrat prin nivelul de viață și prin putere. Fenomenul se accentuează o dată cu creșterea rapidă a numărului de sclavi aparținînd împăratului. Nu numai că aceștia se bucură de drepturi specifice care-i deosebesc de restul cetățenilor, dar apropierea de putere oferă unei minorități dintre ei posibilități de ascensiune mult mai numeroase, mai ales în administrarea enormului patrimoniu imperial și în serviciul statului. Ca și stăpînul privat, și împăratul are nevoie de persoane devotate, care să depindă în întregime de el.

Toate aceste prefaceri implică, în practică, o diminuare a incapacității juridice a sclavului. De pildă, atunci cînd un *institutor* sclav administrează o afacere, el trebuie să se bucure și de o anumită libertate de acțiune: se pune atunci problema articulării dintre responsabilitățile sclavului și ale stăpînului. Dreptul este silit să abordeze aceste chestiuni. Se prevede că un *dominus* poate fixa în atelier un aviz legat de o afacere pe care nu dorește ca sclavul să o întreprindă, eliberîndu-se astfel de orice responsabilitate. De multe ori însă, *institutor*-ul e departe de stăpîn, dispunînd, de fapt, de o largă autonomie ce nu poate să nu se exprime prin validarea contractelor pe care le stipulează. Părțile contractante își pot scoate paguba pe socoteala stăpînului, cerînd însă o despăgubire exclusiv pe valorile produse de activitatea sclavului, anume peculiul acestuia și sumele încasate de stăpîn.

Recunoașterea unei anumite capacități a sclavului în afaceri apare, prin urmare, ca fiind indispensabilă atît în interesul celor ce tratează cu el, cît și în interesul stăpînului, care se bazează tocmai pe autonomia sclavului pentru a-și gestiona cu eficiență afacerea. Soluția care a permis împăcarea acestei evoluții cu inferioritatea fundamentală a sclavului s-a bazat pe dezvoltarea unei obișnuințe străvechi, aceea a peculiului sclavului. Obișnuință străveche, care însă nu avea nimic sistematic: inițial ea pretindea, din partea stăpînului, o manifestare explicită a voinței, dar începînd cu Imperiul timpuriu, și mai ales din secolul al II-lea, această voință a fost din ce în ce mai mult considerată implicită. În paralel, a crescut posibilitatea, pentru sclav, de a dispune în mod liber de acest soi de patrimoniu, de a deveni atît debitor, cît și creditor, fără a implica responsabilitatea juridică a stăpînului. Dincolo de numeroasele dispute privind interpretarea unor texte de multe ori contradictorii, se afirmă recunoașterea progresivă a unei anumite capacități patrimoniale și chiar a unei anumite capacități procesuale a sclavului, oglindire nemijlocită a noilor funcții pe care acesta e împins din ce în ce mai mult să și le asume.

Slăbirea organizării coercitive care îi încadrează pe sclavi a dus astfel la slăbirea posibilităților de control ale stăpînilor. Faptul era valabil, de bună seamă, pentru elita sclavilor, care se ocupa de afaceri, dar și pentru numeroși sclavi săraci, precum acei *servi quasi coloni*, cărora li se încredințau responsabilități administrative mai mari sau mai mici. În consecință, a devenit deja indispensabilă găsirea unor noi soluții de încadrare. Aceste soluții au îmbrăcat diferite forme.

Prima e importanța crescîndă a peculiului. Acesta nu-i privea pe cei ce se aflau aserviți în raporturi de tip manufacturier, ci constituia, pentru indivizii care se bucurau de o relativă autonomie, un stimul, un soi de coparticipare la rezultatele activității lor. Pentru sclav, scopul ultim era răscumpărarea libertății, însă era vorba mai ales de o operație de integrare, după cum o dovedește practica, din ce în ce mai curentă, de a-i lăsa sclavului, o dată eliberat, beneficiul patrimoniului. O dovedesc și dispozițiile legale – foarte surprinzătoare în sine – avînd drept finalitate protejarea peculiului de omnipotența stăpînului, cu scopul de nu-l lipsi de nici unul dintre punctele sale de atracție: este cazul măsurilor care îi impuneau lui *dominus* plata obiectelor produse sau vîndute în atelierele gestionate de sclavul său. Patrimoniul celui de-al doilea se constituia avid pe cheltuiala primului, condiție indispensabilă pentru integrarea eficientă a subordonaților. De altfel, a devenit un obicei ca afacerea gestionată sau pămîntul cultivat de sclav să fie incluse în peculiu acestuia. În același scop, legile din secolul al III-lea îl deosebeau clar pe sclavul care se răscumpăraseră – chiar dacă uneori operațiunea era numai fictivă, din moment ce, de multe ori, acesta își păstra peculiu – de sclavul care își datora eliberarea mărinimiei stăpînului. Primul îi datorează doar respect fostului său proprietar, pe cînd al doilea rămîne supus la diferite prestări și obligații, precum aceea de a-i lăsa moștenire o parte din averea sa.

Astfel, dezvoltarea valorilor comerciale a provocat consecințe ce ne pot apărea oarecum neașteptate. Dacă, într-un prim moment, aceasta a permis dezvoltarea comerțului de oameni la niște dimensiuni nemaivăzute înainte, într-un al doilea moment a revelat o posibilitate de emancipare pentru indivizii ce nu erau legați de o organizare a muncii ce le garanta simpla supraviețuire. Din pasiv cum era, simplu obiect de vînzare-cumpărare, sclavul-marfă devine activ, în calitate de cumpărător al propriei persoane.

Procesul de integrare nu se oprește aici. Înainte de a fi eliberată, minoritatea bogată ori cel puțin înstărită a sclavilor inițiază constituirea unui patrimoniu ce reproduce fidel structurile dominante. La rîndul lor, acești sclavi pot poseda alți sclavi, *vicarii*, dintre care unii vor putea desfășura funcții de *procuratores* sau de *institutores* în administrarea averilor; astfel, așa-numiții *vicarii* desfășurau pentru sclavii privilegiați aceleași servicii pe care aceștia din urmă le desfășurau pentru stăpînii lor. Dreptul precizează că acești sclavi ai altui sclav îi aparțineau chiar sclavului, și nu stăpînului acestuia: raporturile dintre sclav și ai săi *vicarii* erau modelate după cele existente între omul liber și sclavii săi. Acești *vicarii* puteau fi exploatați cu asprime: Pomponius, jurist din secolul al II-lea, amintește de un sclav care prostitua *ancillae* ce țineau

de peculiuul său. De asemenea, ei puteau face parte din minoritatea privilegiată a sclavilor, posedînd la rîndul lor un peculiu ce cuprindea sclavi, adică *vicarii* aparţinînd unui *vicarius*.

Felul în care raporturile sclavagiste se reproduc în serie, în interiorul universului aservirii, reprezintă cea mai bună mărturie a succesului politicii de integrare a elitelor servile. Ce poate fi mai liniştitor pentru clasa dominantă decît acel text al lui Iulianus, datînd tot din secolul al II-lea, unde sînt amintiţi acei *venaliciarii*, sclavi negustori de sclavi?

Eficienţa acestei politici se mai bizuia pe o trăsătură specifică a cetăţii romane: acea capacitate de deschidere faţă de elementele străine, care o deosebeşte profund de cetăţile greceşti. În acestea din urmă, încă din epoca clasică, nucleul cetăţenilor constituia un univers închis, în care era foarte dificil să te integrezi. Cazul libertului caracteriza foarte bine această diferenţă profundă. Sub acest aspect, funcţionarea cetăţii romane corespundea unui model social radical diferit de cel grecesc. El implica o secvenţă aproape necunoscută lumii greceşti şi pe care se întemeia politica de integrare a elitelor sclavagiste: sclav-răscumpărare-acces la toate activităţile economice, inclusiv posedarea pămîntului.

O a doua formă de încadrare consta într-o prezentare diferită a raporturilor stăpîn – sclavi. În clasele conducătoare s-a afirmat conştientizarea necesităţii de a exercita o presiune morală asupra acelor aserviţi din ce în ce mai puţin controlaţi printr-o disciplină fermă. Poate că şocul războaielor civile nu a jucat un rol tocmai secundar în această evoluţie, în măsura în care le-a permis multor sclavi să-şi manifeste, prin mecanismul denunţurilor, ura pe care o nutreau faţă de stăpîni sau, mai simplu, le-a îngăduit să acţioneze în funcţie de propriile lor interese. Din acel moment, o dată restabilită ordinea, redobîndirea controlului asupra lumii sclavilor reclama soluţii diferite de *ergastuli*, cu atît mai mult cu cît acest procedeu de exploatare a mîinii de lucru nu mai corespundea, în multe cazuri, cu evoluţia economică.

La Seneca găsim, probabil, una dintre încercările cele mai elaborate de reflecţie asupra nevoii unor noi raporturi între stăpîni şi sclavi, asupra necesităţii de a obţine o supunere nu numai fizică, ci şi morală, aceasta din urmă constituind cea mai bună garanţie a celei dintîi. Ar fi inutil să căutăm, în această încercare, o înfrîurire profundă a stoicismului: acesta din urmă e doar un mijloc tehnic, permiţînd transpunerea în planul moral a conflictelor sociale, spre a le rezolva fără a ştirbi cîtuşi de puţin ordinea constituită.

Caracteristică în acest sens e logica scrisorii 47 către Lucilius, dedicată în întregime problemei sclaviei. Punctul de plecare îl constituie recursul la ceea ce devenise un loc comun al gîndirii elenistice, egalitatea dintre oameni, principiu valabil inclusiv pentru sclavi („*Servi sunt. Immo homines*”). Numai că această egalitate e pur abstractă: şi noi sîntem sclavi, şi anume ai viciilor noastre, şi întrucît nimeni nu-i ferit de răsturnările sortii: pînă şi Platon a fost vîndut; cît despre sclav, sufletul său rămîne liber („*Servus est. Sed fortasse liber animo*”), temă reluată adesea de către Seneca (de exemplu *Despre beneficii*, 3, 20), avînd avantajul de a eluda problema adevăratei eliberări a aserviţilor. Pe aceste baze, politica

preconizată e simplă. Proasta noastră tratație e cea care îi transformă pe sclavi în dușmani. Acestora trebuie să li se insuflă nu frica, ci respectul care creează afecțiunea; trebuie recreate legăturile de odinioară între sclav și casă, de pe vremea când *dominus* era *pater familiae* și când sclavii purtau frumosul nume de *familiares*.

Desigur, în tot acest discurs nu există nimic care să repună în discuție sclavia: dimpotrivă, există dorința de a o întări. Recunoașterea unui suflet al sclavului permite localizarea în el a libertății acestuia, o libertate spirituală pe care nimeni nu i-o poate sustrage, dar care nu împiedică în nici un fel funcționarea raporturilor sociale. Ba chiar le poate înlesni, întrucît, dacă e bine tratat, sclavul nu se va mulțumi să se supună, ci își va arăta devotamentul prin propriile sale inițiative. Libertatea morală a sclavului poate și trebuie să producă fidelitate. Cît despre conceptul de umanitate, acesta implică aceeași situație pentru toți: supunerea față de necesități și, mai precis, față de autorități: aristocratul se va supune puterii imperiale, iar sclavul față de *dominus*, întrucît răzvrătirea sporește apăsarea dominației, întocmai precum animalul sălbatic, care, zbătîndu-se, strînge nodurile care-l leagă (*Despre minie*, 3, 16). Lumea nu poate fi schimbată.

Această teoretizare a raporturilor stăpîni – sclavi, în care sentimentalismul trebuia să permită obținerea unor rezultate mai bune decît acelea ce puteau fi obținute prin constrîngerile fizice, a cunoscut un anumit succes. Se pare însă că nu a modificat realmente comportamentele, începînd cu Seneca însuși, care recunoștea fără rezerve utilitatea pedepselor corporale. În realitate, această viziune era valabilă numai în cazul raporturilor privilegiate, acelea întreținute de stăpîn cu un cerc retrîns de sclavi; sub acest aspect, ea aducea cîteva noutăți. Atitudinea lui Plinius cel Tânăr apare lămuritoare. În corespondență, el își afișează cu nonșalanță a sa *humanitas* față de aserviți (8, 16, 3). Totuși, în legătură cu uciderea unui senator de către sclavii săi, nu pierde prilejul de a sublinia primejdiile la care se expune chiar și un stăpîn indulgent: moartea unui *dominus*, pe care el însuși îl descrie ca fiind un bărbat crîncen, constituie totuși un prilej pentru o diatribă împotriva nelegiuirii lumii sclavilor, de care nimeni nu se poate apăra printr-o atitudine binevoitoare (3, 14).

Ne putem întreba, atunci, la ce bun toate aceste discursuri, din moment ce mărinimia stăpînului era mai mult un bine ținînd de *topos*-ul literar decît expresia unei modificări profunde a comportamentelor și din moment ce i se atribuia o eficiență îndoielnică. Poate că răspunsul se află în modul în care era conceput rolul statului în raporturile dintre stăpîni și sclavi. Modelul teoretic îl reprezintă epoca cea mai îndepărtată, cînd sclavii erau integrați în *familia*, unde își asumau sarcini onorifice, cînd *domus* era considerată o adevărată republică în miniatură (Seneca, *Către Lucilius*, 47, 14: „*domum pusillam rem publicam esse iudicaverunt*”). O dată epuizată această realitate, cu siguranță iluzorie în mare măsură, rămînea modelul noilor *domini*, care nu aveau altă preocupare decît disprețuirea și oprimarea sclavilor. Iată de ce revin mereu comparațiile

cu statul: mînia provoacă fuga sclavilor, așa cum provoacă ura față de magistrat (Seneca, *Despre mînie*, 3, 5, 4); sclavii îlucid pe stăpînul nemilos așa cum popoarele îșiucid tiranii (*Despre clemență*, 1, 26); peculiul îi aparține stăpînului în același fel în care totul îi aparține regelui: aceasta nu trebuie să împiedice exercitarea unui alt drept de proprietate, acela al sclavilor și al supușilor (*Despre beneficii*, 7, 4). Pentru sclavi, *domus* e asemenea unei republici, a unei cetăți (Plinius cel Tânăr, *Scrisori*, 8, 16: „*servis res publica quaedam et quasi civitas domus est*”).

Din această comparație constantă între *domus* și stat decurge o concluzie fundamentală. În trecut, vechii *patres familias* își administrau casa la fel cum administrau cetatea, întrucît erau *patres conscripti*. Însă acum vremurile s-au schimbat: Caesar s-a identificat atît de bine cu republica, încît a devenit imposibil de disociat de aceasta, precum sufletul și trupul (*Despre clemență*, 1, 4-5): acum, *pater familias* are nevoie de sprijinul lui *pater patriae*, căci deținătorii autorității private și ai autorității publice nu mai coincid. Această concepție este exprimată lămurit de către Plinius în *Panegiricul lui Traianus* (42), cînd îl laudă pe împărat, nu întîmplător numit *pater patriae*, pentru că restabilise pietatea filială a descendenților și obediența sclavilor, garantînd în acest fel siguranța stăpînilor și calitatea aserviților.

În trecut, statul se manifesta numai în reprimarea marilor revolte. Acum, se celebrează acțiunea sa în chiar sînul acelei *familia*, unde armonia e restabilită în numele salvării publice (*salutis publicae signo*), pentru a relua expresia lui Plinius, care nu e o simplă formulă teoretică. E suficient să amintim că o măsură a lui Tiberius le-a permis sclavilor să se refugieze pe lîngă imaginile împăratului nu numai în locurile publice, ci și în casele particulare (Tacitus, *Anale*, 3, 36). Arbitrajul imperial se manifestă și în inima acelor *domus*. Într-adevăr, întregul Imperiu timpuriu se caracterizează printr-o intervenție crescîndă a împăratului în raporturile dintre stăpîni și sclavi, pe linia unei politici inaugurate de însuși Augustus. Un *dominus* trebuie să se arate mai generos, căci evoluția raporturilor de producție nu-i mai îngăduie să oprească sclavul atît de violent ca odinioară; el poate deveni mai liberal în măsura în care statul i se substituie parțial în menținerea ordinii.

Prin urmare, acest interes pentru un sector complet neglijat pînă atunci de dreptul public este tipic pentru legislația imperială. Fenomenul presupune o relaxare a legăturilor dintre stăpîni și sclavi, pentru a face loc acțiunii statului. Ca să ne dăm seama de amplitudinea acestei revoluții din drept și din comportamente ajunge să ne referim la acel *senatus consultum Silanianum* din anul 9 d.Cr., care prevedea condamnarea la moarte a sclavului care nu ar fi sărit în ajutorul stăpînului agresat, dacă s-ar fi găsit suficient de aproape ca să-l poată auzi. Pentru a eficientiza această prevedere, legislatorul a îngăduit puterea *domini*-lor: testamentul stăpînului asasinat nu trebuia deschis înainte de sfîrșitul anchetei și a execuțiilor capitale care aveau să urmeze eventual, pentru a se evita ca moștenitorul să încerce a-i salva pe unii *servi* vinovați, întrucît ar fi făcut parte de-acum din patrimoniul său. În paralel, alte legi, destinate să combată

formarea unor bande înarmate, au introdus noțiunea de responsabilitate a sclavului, care nu mai trebuia să se supună orbește stăpînului.

În această perspectivă, legislația imperială mai implica două aspecte inseparabile. Primul consta în măsuri menite a-l proteja pe sclav de violența proprietarului: îngrădirea torturii; controlarea sclavilor condamnați să lupte împotriva fiarelor sălbatice; interdicția de a ucide un sclav incapabil de muncă (Claudius), iar apoi orice sclav (Hadrianus); libertatea acordată sclavilor abandonați de stăpîni pentru că erau bolnavi. În secolele al II-lea și al III-lea, această legislație a fost întărită: ea a ținut din ce în ce mai mult cont de legăturile de familie ale aservitului, tinzînd să-i favorizeze răscumpărarea atunci cînd aceasta era motiv de controverse juridice.

Cel de-al doilea aspect derivat din legislația imperială consta în prevederi represive, menite a garanta siguranța pentru *domini*. Prevederea centrală a reprezentat-o decretul silanian de care tocmai am vorbit, prin care s-a stabilit dobîndirea de către stat a unui rol represiv care înainte se desfășura în interiorul „familiilor”. Acest *senatus consultum* a fost întărit de către Nero, care i-a extins aplicarea la sclavii tovarășului de viață, și mai apoi de Traianus, care a extins-o la libertii stăpînului asasinat. Alte legi au avut ca scop menținerea sclavilor la locul lor: organizarea căutării fugarilor; condamnarea la moarte pentru sclavul care ar fi încercat să se înroleze în armată etc.

Astfel, mulțumită acelui *pater familias* suprem care era *pater patriae*, *domus* a redevenit o mică republică, unde indivizii coabitau armonios. Importanța crescîndă a statului în viața familială se simte și în mimetismul ce caracterizează crearea noilor instituții. Augustus a reorganizat, în mediile urbane, cultul așa-numiților *Lares compitales*, larii răscrucilor, deja asociați cultului zeului său protector (*genius*). Cu acest prilej, el a păstrat tradiția care-i asocia pe sclavi cu celebrarea acestor rituri, pe post de *magistri* și de *ministri*. Dimensiunea politică a acestei reforme religioase e limpede: ea constituie un element important al legăturii dintre persoana împăratului și diferitele medii ale societății romane, inclusiv sclavii.

Modelul imperial a fost reluat de proprietari. În zonele rurale, imitînd proprietățile imperiale, *familia rustica* fac parte din colegii care își au propriii decurioni și *magistri*, și care organizează cultul larilor „familiei” și al zeului protector al stăpînului. Aceste colegii, care reuneau sclavi și liberti, cu magistraturile lor electivă, se regăsesc în mediile urbane. Posibilitățile de organizare oferite astfel sclavilor, cu promovările onorifice pe care le implică în cazul unora dintre ei, urmăresc să înlesnească necesara integrare a universului aservirii. Ele mai întăresc și, nemijlocit, puterea lui *dominus*, a cărui dimensiune supranaturală tinde să se afirme în paralel cu divinizarea crescîndă a împăratului: cultul *Genius*-ului stăpînului calchiază nemijlocit cultul oficial al *Genius*-ului imperial.

O dată schițate schimbările profunde care implică, în mai multe rînduri, raporturile dintre stăpîni și sclavi, ne putem întoarce la întrebarea

formulată la început: cum poate fi concepută o societate în care coexistă cetăţeanul şi sclavul? Cu alte cuvinte, cum îl putem defini pe *servus* astfel încît acest sistem să se justifice? De bună seamă, răspunsul se schimbă în funcţie de diferitele situaţii istorice.

Într-un prim moment, marele concept justificator e ideea de natură. Eşti sclav pentru că ai o natură de sclav. Aceasta este ideea care se impune în epoca elenistică, nu fără a întâlni opoziţia a numeroase curente de gândire ostile sclaviei. Trebuie să apelăm din nou la prima carte din *Politica* lui Aristotel, care va deveni textul de referinţă pentru autorii ce i-au urmat. Ideea de sclav de la natură se bazează pe afirmaţia potrivit căreia natura unui lucru o reprezintă finalitatea acestuia şi că orice lucru îşi are finalitatea sa proprie, căci natura creează fiecare obiect pentru un singur scop. Acelaşi lucru îl subliniază şi Platon atunci cînd scrie că natura i-a creat pe oameni nu identici, ci diferiţi unii de alţii şi potriviţi cu felurite funcţii (*Republica*, 2, 370b).

Prin urmare, diferenţele de natură se află la baza diferenţelor de condiţie. Rămîne problema esenţială de a determina în funcţie de ce criteriu cineva va deveni stăpîn sau sclav. Aristotel propunea două criterii esenţiale. Primul este de ordin politic: omul e, prin natură, o fiinţă politică, o făptură civică (1, 2, 9-10); în consecinţă, numai omul liber este om cu desăvîrşire, întrucît numai el este potrivit cu viaţa politică (1, 5, 10). Stăpînul coincide cu cetăţeanul. Dimpotrivă, prin natură, sclavul este incapabil de a delibera (1, 13, 7): el ia parte la raţiune fără a o poseda (1, 5, 9).

Al doilea criteriu este strîns legat de primul. Anumite munci, care presupun numai folosirea forţei, sînt prin esenţă ale sclavilor (1, 5, 8; 11, 6), ele potrivindu-li-se indivizilor care au fost definiţi drept sclavi pentru incapacitatea lor de a raţiona.

Diferenţa de natură care-l opune pe stăpîn sclavului se manifestă deci în trup (unii se comportă nobil, ceilalţi sînt puternici) şi în suflet. Totuşi, tot Aristotel subliniază că este foarte anevoie să descoperi frumuseţea spiritului şi că mulţi au numai trupul unui om liber, nu şi sufletul. Deci, trebuie îndepărtat mai categoric riscul ca o parte dintre cetăţeni să înrobească cealaltă parte, un risc pe care criteriile stabilite nu sînt în măsură să-l înlăture. Soluţia constă în a stabili o coincidenţă între categoriile de sclav şi de străin. Astfel, nevoile cetăţii sclavagiste erau satisfăcute într-un mod coerent, fără să fie renegată natura sa, modelată de marile reforme care, pe bună dreptate, excluseseră aservirea unei părţi a populaţiei indigene. Încă şi mai utilă este stabilirea coincidenţei dintre sclav şi barbar: epoca marilor războaie înlesneşte acest lucru. Această opţiune e justificată de criteriul politic susţinut de Aristotel: barbarul nu aparţine universului cetăţii, fiind deci, prin natura sa, o fiinţă degradată, incapabilă de a se sluji cum se cuvine de cuvînt, cu care doar omul, dintre animale, a fost înzestrat (1, 2, 9-10). Într-adevăr, la această soluţie se opreşte Aristotel (1, 2, 4), recunoscînd că aceia care le refuză grecilor numele de sclav rezervîndu-l barbarilor ajung, în acest fel, la noţiunea de sclav prin natură expusă de el (1, 6, 6). Tot astfel, în *Republica*, Platon stabileşte o legătură fundamentală între problema sclaviei şi războaiele împotriva barbarilor (469b şi urm.).

Ideologia sclavagistă romană s-a dezvoltat pe aceste baze. Războaiele, care în ultimele secole ale Republicii au făcut să pătrundă mulțimi de prizonieri pe piețe, au făcut ca ideea unei sclavii de la natură să coincidă perfect cu aceea de străin. Totuși, s-au petrecut unele devieri față de ereditatea aristotelică. Se asistă la nașterea unei noi geografii ideologice care așază Roma, ca singură cetate adevărată, în centrul unui sistem ce adună sclavi din întreaga lume mediteraneană și de la periferia acesteia. Coincidența cetate – libertate, barbarie – sclavie se păstrează, însă în avantajul Romei. Venerabilele cetăți grecești s-au corupt lăsându-se înglobate în sisteme monarhice în care au devenit supuse. Într-un fel, ele au căzut într-o stare barbară. De-acum, numai cetățenia romană mai întru-chipează libertatea.

Evoluția nu se mărginește însă la o deplasare a centrului de greutate al sistemului. Cum am subliniat de la bun început, importanța criteriului cetățeniei slăbește puțin câte puțin. Rolul crescând al sferei de circulație implică afirmarea progresivă a unei rupturi esențiale care de-acum îi separă mai mult pe cetățeni de non-cetățeni decât pe liberi de non-liberi, cei în stare să manevreze mărfuri și cei ce sînt ei înșiși niște mărfuri. Criteriile aristotelice de identificare a sclavului evoluează. Trupul său nu mai e diform în comparație cu frumusețea întruchipată de cetățean, ci în raport cu normele de producție. Poate avea mîna palmată sau mai mult de cinci degete: nu constituie un defect pentru el dacă nu-l împiedică să se slujească de acest organ (*Digeste*, 1, 10, 2 și 1, 14, 16). În schimb, unul dintre aspectele pozitive ale femeii aservite e să nască sclavi, sursă esențială de îmborsărire, prea des subestimată în trecut. Astfel, legile o consideră nesănătoasă pe o sclavă sterilă sau suferind de vreo boală susceptibilă de a-i reduce fertilitatea.

Deci, sclavul se pomenește practic lipsit de orice natură fizică specifică. Pentru Aristotel, tocmai constituția sa robustă îl destinase treburilor de sclav. Noua interpretare e mai realistă: ea recunoaște că omul nu se naște cu o musculatură puternică, ci că și-o capătă, iar cei care sînt destinați muncilor grele nu sînt puternici de la natură, ci ori devin astfel, ori sucombă. Prin urmare, sclavul este acum un individ care a fost cumpărat spre a fi destinat unor munci de aservire, oricare i-ar fi constituția. Preocupările legate de principiul teoretic al adecvării sale fizice la misiune sînt mult mai puține decât cele referitoare la defectele ascunse care ar putea provoca scandaluri. Restul e doar o chestiune de piață, unde un sclav robust valorează mai mult decât unul slab.

Din punct de vedere ideologic, sclavagismul triumfant de la sfîrșitul Republicii se mulțumește deci, ca garanție, mai ales cu criteriul aristotelic al sufletului. Procedul nu e lipsit de eficacitate, întrucît autorizează orice afirmație (cum observa însuși Aristotel, e foarte greu să vezi frumusețea sufletului) și întrucît tema iraționalității sclavului e însoțită, în mod insistent, de acuze de perversiune morală.

În această optică, apare caracteristic lexicul lui Cicero. În *Verrine*, autorul încearcă să-i discrediteze pe Verres și suita sa, atribuindu-le acestor indivizi, care din punct de vedere juridic nu sînt sclavi, trăsăturile unor sclavi. Acum, marea majoritate a acestor trăsături e de ordin moral

și intelectual, urmărind să întocmească portretul unor indivizi pervertiți și stupizi. Aluziile la fizicul lor sînt rare și, de cele mai multe ori, apar numai ca o consecință a coruperii spiritului. Natura aservită se opune în mod esențial naturii libere, precum viciile virtuții. Un singur pasaj amintește direct de tradiția aristotelică pură: acela în care Cicero denunță în Verres un *operarius* care, prin natură, prin educație, prin dispoziția sufletului și a trupului, e mult mai potrivit să care statui decît să le cumpere (*Verrine*, 4, 126).

Din această dimensiune – deja esențialmente morală – a naturii aservite decurge posibilitatea producerii unor fenomene de contagiare. Este baza atacurilor lui Cicero îndreptate împotriva lui Verres, a lui Catilina și a multor altora. Principiul fundamental care face posibilă această contaminare îl constituie invertirea valorilor: Marcus Antonius o personifică excelent. El e descris ca fiind incapabil să-și administreze averea, folosit ca femeie de către bărbați și pradă a femeilor, nefiind în stare să deosebească, în orgiile sale, ziua de noapte. Însă invertirea fundamentală e aceea care sfîșie ordinea socială, acordîndu-le un rol predominant sclavilor, complici ai stăpînului, pe care îl contaminează: tot acest mediu, unde nimeni nu mai e la locul său, este copleșit de sclavia morală. Cum ar mai putea fi Antonius considerat un stăpîn: „*Quamquam quo modo iste dominus?*” (*Filipice*, 2, 104).

Cîtă vreme sistemul sclavagist era în stare să exercite puternice constrîngerii asupra masei sclavilor, cîtă vreme stăpînii aveau suficientă putere pentru a-și menține în ascultare aserviții, slăbirea definiției naturale a sclavului avea consecințe reduse. Însă, atunci cînd, în Imperiul timpuriu, condițiile de exploatare a sclavului au început a se modifica profund, această incertitudine ideologică a devenit periculoasă. Atunci s-a început chiar a se repune sub semnul îndoielii deosebirea fundamentală dintre oamenii liberi și sclavi. Desigur, încă de multă vreme, un întreg ansamblu de curențe de gîndire puseseră în discuție însuși principiul sclaviei. Dar noutatea a reprezentat-o șovăiala care a pătruns în practicile și în chiar situația stăpînilor, părăind că diviziunea decisivă dintre oameni liberi și sclavi nu mai este atît de evidentă ca înainte.

În această confuzie, un rol însemnat l-a avut, desigur, diversitatea crescîndă a funcțiilor atribuite sclavilor. Minoritatea privilegiată a acestora poate trăi într-un mod care o deosebește foarte puțin de oamenii liberi. De altfel, oare nu eliberarea e destinul lor natural? Acești sclavi lipsiți de griji sînt cei care profită în cea mai mare măsură de capacitățile juridice care le sînt treptat recunoscute, nu numai fiindcă au mai multe ocazii și mijloace de a acționa, ci și fiindcă dreptul însuși le validează specificitatea. Astfel, o *iniuria* în paguba unui sclav, care înainte era urmărită numai în măsura în care îi provoca o pagubă stăpînului (conform *lex Aquilia*, de care am vorbit), putea deveni acum obiect de procedură, chiar dacă fapta nu-l privea deloc pe stăpîn: era suficient, cum scrie Ulpianus, ca sclavul să fi suferit în urma ei. Dar juristul adaugă imediat că această *actio iniuriam servi nomine* se va întreprinde, în legătură cu o pagubă morală, numai dacă sclavul în chestiune ocupă o funcție privilegiată: trebuie luată în considerație a sa *qualitas* (*Digeste*, 47, 10, 15, 44).

În practică și în drept, sclavul înstărit este deci acela care ocupă cea mai bună poziție, atenuând consecințele condiției sale și eliminând diferențele care-l despart de lumea oamenilor liberi.

Această evoluție îngreunează uneori înțelegerea zonei de graniță dintre libertate și sclavie în viața de zi cu zi. Textele juridice se ocupă din ce în ce mai des de cazurile născute din aceste incertitudini: un bărbat descoperind că soția lui e sclavă (Papinianus, *Digeste*, 24, 3, 42, 1), o libertă căsătorindu-se cu un sclav pe care îl credea liber (Ulpianus, *Digeste*, 24, 3, 22, 13) sau, dimpotrivă, un om liber arestat ca sclav fugar. Aceste probleme nu se ivesc numai din erori sau din greșeli, ci și din îndoieli reale. Unul dintre invitații lui Trimalchio povestește cum servise ca sclav timp de patruzeci de ani, fără ca cineva să poată afla vreodată dacă era liber sau sclav (Petronius, *Satyricon*, 37). Astfel, numeroase texte juridice se ocupă de omul liber care nu-și cunoaște condiția și care servește ca sclav, în vreme ce unele procese de lămurire a condiției indivizilor arată că numeroase cazuri erau cu adevărat neclare. Mai mult: dreptul însuși poate crea situații ce îndeamnă la punerea la îndoială a valabilității separației dintre oamenii liberi și aserviți: ce putem gândi despre cazul, cu totul posibil, a doi frați, dintre care întâiul născut e sclav, iar cel de-al doilea liber, după ce tatăl o eliberase pe mama lor, sclavă, între cele două nașteri? Primul născut se află în situația de a fi un *servus* al tatălui său, iar apoi al fratelui, dacă acesta e moștenitor. Mai departe, ce trebuie să gândim despre acei oameni liberi care se aservesc de bună voie pentru a putea accede la importante funcții administrative sau, mai des, pentru că sînt atît de săraci încît trebuie să se vîndă; sau, încă, de repetatele cazuri de răpire care-i transformă pe oamenii liberi în sclavi înlănțuiți; ori de înrobirea debitorilor insolvari, practică adesea condamnată din punct de vedere juridic, însă foarte comună? În sfîrșit, ce semnificație are fragmentul din Paulus, jurist din epoca severiană, în care se afirmă că un copil născut diform nu este liber (*Digeste*, 1, 5, 14)? Trebuie să notăm că numeroase astfel de cazuri corespund dispariției unui criteriu esențial: cel prin care masa sclavilor era identificată cu a străinilor. Acum, în paralel cu războaiele, cu comerțul și cu reproducerea naturală, unele surse esențiale de aprovizionare depind de aservirea unor oameni liberi făcînd parte din Imperiu, prin răpiri, sclavie voluntară, abandonare sau vînzare de copii.

Prin urmare, există o anumită neliniște legată de slăbirea barierei care ar fi trebuit să-i izoleze pe oamenii liberi de sclavi. Ea apare din ce în ce mai ineficientă pentru a îndepărta sclavia de cei dintîi, dar și pentru a interzice uzurpările celorlați: unii sclavi fugari izbuteau atît de bine să-și camufleze adevăratul statut, încît accedeau la funcții importante, precum acel *servus* devenit centurion sub Domitianus sau un altul devenit pretor. Problema era atît de serioasă, încît Ulpianus se întreba dacă deciziile luate de un magistrat, care în realitate era doar un sclav fugar, erau valabile (*Digeste*, 1, 14, 3).

În acest context, e de înțeles sensul unor propuneri disperate, precum aceea făcută în Senat, de a-i îmbrăca pe sclavi într-o ținută specială, pentru a-i deosebi de oamenii liberi. O asemenea idee ne dezvăluie cît de

incertă, în fapte și în conștiințe, devenea această distincție datorită evoluției sociale. Din acest punct de vedere, foarte revelator apare un text al lui Statius: este vorba de consolarea scrisă pentru Flavius Ursus, care tocmai și-a pierdut un sclav tânăr, favorit de-al său (*Silvae*, 6). În acest caz privilegiat, când între stăpîn și *servus* s-au stabilit raporturi de intimitate, toate granițele devin confuze. Dispare sclavia prin natură, întrucît se afirmă că Fortuna, care făcuse din tînărul defunct un sclav, nu cunoștea inimile și ignora calitatea spiritului său, care dovedea, mai bine decît genealogia unor oameni liberi, apartenența sa la o condiție de libertate. Atît de mare era contradicția între grația și condiția sa, încît textul evocă fantasma recurente: poate că el era cu adevărat un sclav. Poate că avea strămoși iluștri. Chiar în cadrul relațiilor stăpîn – sclav, orice punct de reper poate dispărea.

În această perioadă de confuzie – chiar dacă nu trebuie să uităm de marea masă de sclavi aflați cu adevărat în robie, condiția lor nefăcînd obiectul prea multor speculații –, pentru a defini sclavia (anume, conținutul și limitele acesteia), dreptul nu se mai bazează pe autoritatea lui *dominus* sau pe ideea de sclavie prin natură. Juriștii din secolele al II-lea și al III-lea vorbesc numai de legalitate: nu mai există natură aservită, ci doar o instituție juridică. Pentru Florentinus, sclavia ține în întregime de drept, fiind contrară naturii (*Digeste*, 1, 5, 4, 1). Pentru Trifoninus, dreptul natural se deosebește net de dreptul ginților, întrucît unul se întemeiază pe libertate, iar celălalt pe sclavie: „*libertas naturali iure continetur et dominatio iure gentium introducta est*” (*Digeste*, 12, 6, 64). Ulpianus face aceeași distincție, subliniind că, din punctul de vedere al dreptului natural, toți oamenii sînt egali: „*quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*” (*Digeste*, 50, 17, 32).

Această evoluție a gîndirii juridice permite să li se acorde temei juridic numeroaselor fapte pe care le-am putut nota atunci cînd am studiat transformările petrecute pe vremea Imperiului timpuriu. E cazul importanței crescînde a peculiului: Ulpianus notează că, dacă sclavul, conform dreptului civil, nu poate poseda nimic, conform dreptului natural el e capabil să posede bunuri. Aceeași afirmație în ce privește responsabilitatea crescîndă a sclavului: încă de la jumătatea secolului al II-lea, Venuleius subliniază că legea paricidului poate fi aplicată și sclavilor, chiar dacă nu au rude legitime, întrucît natura este aceeași pentru toți oamenii (*Digeste*, 48, 2, 5). Afirmarea unui *ius naturale* autonom permite raționalizarea prefacerilor din interiorul sclaviei, în vreme ce poziția ei subalternă în raport cu *ius civile* și cu *ius gentium* împiedică repunerea în discuție a bazelor sistemului sclavagist. Sînt depășite astfel, la nivel juridic, contradicțiile existente între ideea totalei dependențe a sclavilor și solida autonomie de care numeroși sclavi se bucurau în mod concret. Se mai renunță și la dimensiunea naturală a sclaviei, pentru a se elabora un construct pur juridic: în acest domeniu, regăsim rolul crescînd al statului. La întrebarea: „ce este un sclav?” se oferă acum un răspuns mult mai sigur decît cel dinainte, care se întemeia pe conceptul vag de sclavie naturală. Sclavia a devenit o realitate juridică, care nu poate fi pusă în discuție fără a ataca puterea centrală. Nu mai e un subiect de

dezbateri filosofice și nu se mai înscrie în mod esențial în cadrul constituit de *familia* : a devenit o afacere de stat. Prin urmare, este vorba de întărirea unui sistem amenințat, însă acest recurs la drept ascunde în parte realitatea. Cîtă vreme sclavul se află în primul rînd față în față cu *dominus*, el este asimilat animalelor domestice. Inegalitatea capătă un aspect natural care o consolidează. Însă atunci cînd statul e constrîns să intervină, împingînd în planul al doilea argumentele legate de natură, această dependență devine fățiș socială. Evoluția în continuare a Imperiului, începînd cu secolul al III-lea, evidențiază din ce în ce mai mult un fapt : sclavia e o formă de aservire care datorează totul oamenilor.

Caracterul eterogen al universului sclaviei nu trebuie să ne facă să pierdem din vedere o realitate fundamentală : masa sclavilor constituie una dintre clasele de bază ale societății. Dacă e să abordăm chestiunea privilegiind exclusiv condiția juridică a acestor oameni, cum ne îndeamnă ideologia dominantă a epocii, fie că se preferă dimensiunea naturală sau cea juridică a definiției lor, se constată doar slaba coeziune a acestui grup. Dacă se privilegiază însă grila de structură de clasă a societății romane, devine perfect clar că majoritatea acestor aserviți fac parte din rîndul săracilor, a claselor dominate, în sînul cărora statutul lor juridic le conferă un loc aparte.

Această condiție comună în esență, dincolo de diversități, este resimțită uneori chiar de către cei implicați. Epoca marilor revolte sclavagiste este cît se poate de grăitoare în ce privește această realitate, întrucît numeroși oameni liberi se alătură insurecțiilor : nu numai micii proprietari, ci și proletari urbani, lucru cu atît mai semnificativ cu cît, la oraș, așa-numitele *familiae* se schimbă prea puțin. Atunci, criteriile de clasă au prevalat asupra separațiilor ideologice.

Aceste raporturi dintre clasele subalterne și masa sclavilor nu dispar niciodată. Desigur, definiția juridică a sclavului este destul de eficientă încît să poată crea o barieră concretă. Numeroși oameni liberi posedă un singur sclav, care totuși constituie pentru ei o sursă esențială de profituri, în măsura în care nivelul averii lor e foarte scăzut : Paulus citează cazul unui proprietar care-și oferă ca zălog sclavul, aflîndu-se apoi în imposibilitatea de a-l recupera (*Digeste*, 9, 4, 22, 1-2). Așadar, raportul stăpîn – sclav se stabilește rapid, căci sclavia impregnează îndeajuns de mult ansamblul societății romane. Asta nu înseamnă că identitatea profundă dintre poziția socială a săracilor liberi și masa sclavilor nu creează legături, dincolo de separația juridică, de multe ori plină de implicații concrete. În cetăți, plebea urbană îi face pe sclavi și liberiți părtași la viața socială și religioasă. În acțiunea politică, tema ciceroniană a subminării statului de către sclavi ține numai de propagandă ; totuși, ea capătă credibilitate datorită legăturilor dintre plebe și sclavi care permit condamnarea simultană a maselor aservite și urbane, ca și a liderilor politici *populares* care se sprijină pe ele. Acest sentiment de solidaritate poate fi adesea dezmințit : cum scrie Tacitus în legătură cu fuga unor sclavi gladiatori amintind de revolta lui Spartacus, poporul dorește schimbările și în același timp se teme de ele (*Anale*, 15, 46). El se mai manifestă

însă, în mai multe rînduri, în vremea Imperiului, în momentul unor incidente revelatoare. Astfel, sub Nero, o aplicare deosebit de riguroasă a *senatusconsultum*-ului silanian a dus la condamnarea la moarte a patru sute de sclavi. Această condamnare a stîrnit o puternică agitație populară, iar execuțiile au fost efectuate sub protecția armatei.

Cînd, începînd cu sfîrșitul secolului al II-lea, mișcările de răzvrătire și-au recăpătat importanța, regăsim imediat bande alcătuite din sclavi și oameni liberi. Acesta a fost cazul trupelor lui Maternus, sub Commodus, însă fenomenul s-a amplificat în continuare. De fapt, evoluția socială începută la sfîrșitul Imperiului timpuriu și intensificată în secolul al III-lea, a sfîrșit rapid prin a atenua diviziunea dintre oameni liberi și sclavi, scoțînd la lumină realitățile ascunse dincolo de aceste statute. Această dezvăluire s-a petrecut în două moduri. Pe de-o parte, minoritatea privilegiată a sclavilor se integrează din ce în ce mai mult cu oamenii liberi, prefigurînd astfel ceea ce va fi forța ei socială după eliberare și dovedind că un om bogat nu poate fi cu adevărat sclav. Inscriptiile funerare atestă căsătoria unor femei libere cu sclavi, evident bogați: aceștia sînt *dispensatores*, *actores* și alți *vilici*. Dreptul sfîrșește prin a ratifica aceste legături conjugale: Paulus examinează raporturile existente între dotă și peculiu (*Digeste*, 16, 3, 27). În mare, legislația protejează din ce în ce mai mult drepturile sclavului asupra propriei averi, validîndu-i și ea situația obiectivă de proprietar.

De cealaltă parte, situația celor liberi, dar săraci se apropie mereu mai mult de cea a masei sclavilor. În zonele rurale, numeroși țărani ajung să cultive pămîntul marilor proprietari. Ce diferență există între un colon și un *servus quasi colonus*? Ei lucrează pămîntul în același fel, îi datorează stăpînului aceleași prestații și se regăsesc împreună în aceleași colegii dintr-o *familia*, pentru a cinsti larii și divinitatea protectoare a stăpînului. Unul o face în funcție de constrîngerii economice, iar celălalt, în funcție de necesități ce pot fi și extra-economice. Însă amîndoi fac același lucru. De altfel, evoluția dreptului validează rapid aceste realități: oricare ar fi statutul său, colonul este treptat legat de pămînt, ca și uneltele, acest proces încheindu-se începînd cu secolul al IV-lea, cînd se interzice vînzarea separată a averilor funciare și a cultivatorilor, liberi sau sclavi. Cu toții se regăsesc în aceeași stare de aservire: separația arbitrară dintre oamenii liberi și cei neliberi dispare în fața realităților sociale. Legislația pecetluiește această apropiere reflectînd alcătuirea unei societăți în care demarcația cea mai importantă e aceea care-i separă pe *honestiores*, cei puternici, de *humiliores*, clasele inferioare. Astfel, în secolul al III-lea, crește amenda în cazul celui care a răpit un sclav aparținînd altcuiva sau care a ascuns un sclav fugar. Dar, lucru și mai important, eventuale pedepse suplimentare sînt prevăzute de un nou articol; e vorba de pedepse diferențiate: *honestiores* pot fi condamnați la exil sau la confiscarea a jumătate din avere, *humiliores* — la crucificare sau la munci silnice. Această distincție e cu atît mai grăitoare cu cît crucificarea e o pedeapsă caracteristică sclavilor. În paralel, se dezvoltă practica sclaviei penale, care-i scutește pe *honestiores*, dar care consacră aservirea unor cetățeni aparținînd claselor inferioare.

În secolul al IV-lea, pentru unul și același delict de *iniuria*, un test al lui Hermogenianus îi arată pe sclavi pedepsiți cu vergile, pe *humiliores* cu bastoanele, iar pe *honestiores* exilați provizoriu. Prin urmare, încă mai există o distincție între *humiliores* și sclavi în ce privește gravitatea pedepselor corporale, însă cele două grupuri sînt asimilate, în raport cu elita socială, prin natura pedepsei aplicate.

Prin urmare, nu avem de-a face cu un „sclav roman”, ci cu „sclavi romani”. Întîi și-ntîi pentru că, dincolo de unitatea decurgînd din definiția juridică, universul aservirii e foarte eterogen. Apoi (și mai ales) pentru că trebuie să deosebim mai multe contexte istorice. Între sclavul care cultivă pămîntul alături de stăpîn, cel ce lucrează într-o manufactură și cel stabilit pe o proprietate extraurbană ca un *quasi colonus*, există o adevărată deosebire de natură. Chiar și statutul juridic, care ar trebui să unifice această categorie, evoluează în mod considerabil. Chiar și raporturile sclavilor cu autoritățile se transformă: într-un prim moment simplă proprietate a stăpînului, ei devin mai apoi și supuși ai împăratului. În ultimă instanță, dincolo de toate aceste prefaceri, realitatea profundă e faptul că masa sclavilor aparține tot claselor inferioare ale societății. Ceea ce o definește în esență e faptul că este destinată muncilor aservite. Ei bine, aceste munci sînt exact aceleași cărora trebuie să li se supună cei nevoiți să-și vîndă forța fizică pentru a supraviețui. Cînd asimilează salariul și sclavia, Cicero nu se înșală: „salariul este o garanție a sclaviei” (*merces auctoramentum servitutis: Despre îndatoriri*, 1, 150).

Referințe bibliografice

- „Actes des colloques sur l'esclavage”, publicate în *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, la Varșovia și în revista *Index*.
- P. Bonnassie, „Survie et extinction du régime esclavagiste dans l'Occident du haut moyen âge (IV^e-XI^e s.)”, în *CCM*, 28, 1985, pp. 307-343.
- G. Boulvert, *Domestique et fonctionnaire sous le Haut-Empire romain*, Paris, 1974.
- A. Carandini, *L'anatomia della scimmia*, Torino, 1979.
- Idem*, *Schiavi in Italia*, Roma, 1988.
- A. Carandini, S. Settis, *Schiavi e padroni nell'Etruria romana, la villa di Settefinestre*, Bari, 1979.
- J.C. Dumont, *Servus. Rome et l'esclavage sous la République*, Roma, 1988.
- M.I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London, 1980 (trad. it., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Roma, Bari, 1981, care a ocazionat o dezbateră publicată în *Opus*, I, 1, 1982).
- C. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Roma, Bari, 1970.
- Y. Garlan, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, 1982 (trad. it., *Gli schiavi nella Grecia antica*, Milano, 1984).
- A. Giardina, A. Schiavone (coord.), *Società romana e produzione schiavistica*, 3 vol., Roma, Bari, 1981. Actele acestui seminar, organizat de Istituto Gramsci din Roma, constituie o etapă fundamentală pentru studiile romane.
- B. Hindess, P.Q. Hirst, *Pre-capitalist Modes of Production*, London, Boston, 1975.

- Histoire de la vie privée*, ediție îngrijită de P. Ariès și G. Duby, vol. I, „De l'Empire romain à l'an mil”, coordonat de P. Veyne, Paris, 1985 (trad. rom., *Istoria vieții private*, vol. I: „De la Imperiul Roman la anul o mie”, Meridiane, București, 1994).
- J. Kolendo, *L'agricoltura nell'Italia romana*, Roma, 1981, cu o importantă prefață de A. Carandini.
- M. Morabito, „Les réalités de l'esclavage d'après le Digeste”, în *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, Paris, 1981.
- J.-P. Morel, *Céramique campanienne: les formes*, BEFAR 244, Roma, 1981.
- Idem*, „Aspects de l'artisanat dans la Grande-Grèce romaine”, în *Atti del 15 Convegno di Taranto (1975)*, Napoli, 1976, pp. 263-324.
- J. Ramin, P. Veyne, „Droit romain et société: les hommes libres qui passent pour esclaves et l'esclavage volontaire”, în *Historia*, 30, 1981, pp. 472-497.
- „Schiavitù, manomissione e classi dipendenti nel mondo antico”, în *Atti del colloquio di Brixen-Bressanone (1976)*, Roma, 1979.
- E.M. Staerman, M.K. Trofimova, *La schiavitù nell'Italia imperiale*, Roma, 1982. Traducerea italiană a unei opere publicate la Moscova în 1971 și care ne permite să ne facem o idee despre importanța deosebită a cercetărilor efectuate în Uniunea Sovietică.
- „Texte, politique et idéologie: Cicéron”, în *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, Paris, 1976.
- P. Veyne, „L'histoire et la biographie de Virgile dans les Bucoliques I et IX”, în *Revue de philologie*, 54, 1980, pp. 233-257.

Capitolul 6

LIBERTUL

Jean Andreau

După cum a subliniat Moses Finley, istoricii de la sfârșitul veacului trecut ezitau să vorbească despre sclavia antică. Într-o perioadă în care studiile umaniste începeau să fie puse în discuție, istoricii nu voiau să-și asume riscul de a păta memoria Antichității. Eduard Meyer, celebrul istoric german din *la belle époque*, a reacționat împotriva acestei tăceri. A insistat asupra eliberării sclavilor: existența sclavilor eliberați și condiția acestora dovedeau, în opinia sa, că anticii le ofereau sclavilor ample posibilități de eliberare și de avansare socială și că sclavia greco-romană nu putea fi comparată în nici un caz cu cea din America modernă.

Deși s-a inspirat mult din Meyer, Mihail Rostovzev avea alte preocupări, însă și el a recunoscut importanța libertăților. După el, libertul era semnul evident că economia antică trecuse prin faze capitaliste. Desigur, nu toți libertii erau niște burghezi capitaliști, dar mulți erau *ingenui* (oameni născuți liberi), chiar dintre cei mai distinși, care se comportau ca niște adevărați burghezi. Potrivit lui Rostovzev, foștii sclavi eliberați se integrau perfect în societatea romană, iar posibilitățile lor economice nu erau foarte diferite de cele ale celorlalte notabilități; în același timp, ei reprezentau un simbol, acela al spiritului întreprinzător. În *Satyricon*, un libert precum Trimalchio, care, trăind în Campania, își vînduse pămînturile pentru a se consacra comerțului – de fapt, el nu urmărea altceva decît să se îmbogățească, rămînînd străin de ierarhiile strict politice –, constituia, pentru Rostovzev, cel mai frumos exemplu al schimbărilor de mentalități produse de expansiunea economică a Italiei romane.

Personaj mitic, Trimalchio a aprins imaginația lui Federico Fellini, dar și a unor istorici, nu numai a lui Rostovzev. Ca și acesta din urmă, Paul Veyne l-a transformat într-un mit emblematic al societății și economiei romane, interpretîndu-l totuși într-o manieră cu totul diferită.

Potrivit lui Veyne, Trimalchio nu este reprezentativ pentru toți libertii; de fapt, prin moartea stăpînului său, el a dobîndit o libertate totală, ceea ce nu se poate spune despre cea mai mare parte a libertilor. Oricum, Veyne consideră că, pentru a înțelege mentalitatea libertilor – fie că sînt bogați sau săraci, independenți sau nu –, trebuie să pătrundem într-un univers preindustrial, cu statute și categorii juridice strict definite, cu legături personale și valori aristocrate. Dacă vrem, universul din *l'ancien régime*. Foarte bogatul Trimalchio, care posedă enorme averi funciare în Italia de sud, își datorează avuția moștenirii primite de la fostul său stăpîn, probabil un senator, și, prin urmare, legăturilor personale pe care condiția sa de sclav i-a permis să le facă. Profiturile comerciale n-au făcut decît să sporească această avere inițială. Iar Trimalchio aspiră din adîncul sufletului la proprietatea funciară.

Dar acest plonjon în mentalitatea aristocratică, deși obligatoriu, nu este și suficient. De fapt, în monarhiile din Europa modernă, o categorie precum aceea a libertților nu există. Libertzii, plebei ce se pot la o adică îmbogăți, dar care nu vor fi niciodată niște „parveniți”, sînt mai exotici decît burghezii gentilomi. În opinia lui Veyne, nu este vorba de niște adevărați burghezi: chiar dacă trăiesc printre gentilomi, nu vor putea niciodată să devină la fel ca aceștia. Ei sînt străini de epoca în care trăiesc: în gama de roluri oferită de societatea romană, Trimalchio nu găsește nici unul potrivit pentru sine.

Figura istoriografică a libertului este, cu siguranță, mai puțin sclipitoare decît cea a sclavului (în rîndul libertților, situați între lumea stăpînilor și aceea a sclavilor, nu întîlnim nici un Eunus și nici un Spartacus). Totuși, ei au făcut obiectul unor sinteze remarcabile, al unor mituri unificatoare. Printre aceste sinteze, cea a lui Veyne este probabil cea mai încurajatoare, întrucît aruncă o lumină nouă asupra ansamblului societății romane și al valorilor acesteia.

Trebuie să respingem interpretarea lui Veyne pentru că se bazează pe *Satyricon*? Aceasta este teza lui Florence Dupont, care a căutat să demonstreze că romanul lui Petronius nu constituie o reprezentare fidelă a lumii autorului, ci o operă nerealistă, imaginară, ce poate fi plasată în cadrul unei specii literare și filosofice, aceea a „banchetului”, care mai apoi se preschimbă în festin.

Că în acest caz nu ne aflăm în fața unei opere realiste, care să urmărească o reprezentare a vieții cotidiene și sociale, e un lucru sigur. Există prea puține dubii în acest sens. Totuși, banchetul și festinul sînt, și ele, niște practici sociale. Ca atare, nu pot să nu se lege de anumite perspective de tip antropologic sau, mai simplu, de istorie socială. Ospățul lui Trimalchio e și un text satiric, în sensul modern al cuvîntului, iar dacă autorul, prin artificii citatelor și intermedierea personajului narator, Encolpius, se distanțează față de propriul text, faptul are legătură cu intențiile sale satirice. Nu este lipsit de relevanță că invitații la acest festin dedicat trupului sînt liberi (în timp ce naratorul înmărmurit e născut liber), că ei aspiră să realizeze un „banchet platonic” și că, pînă la urmă, sînt incapabili să-și atingă țelul. De altfel, Florence Dupont vorbește de un „eșec al libertților”, adăugînd: „Ei nu știu nici cum se bea, nici cum se iubește, nici cum se vorbește. Au nevoie de un stăpîn”. Pentru a înțelege ierarhiile sociale, merită să observăm că acel maestru al ospățului care se angajează într-un „banchet burlesc” e singurul din toată compania care posedă o avere de aristocrat și vrea să fie senator, cu toate că, asemenea celorlalți, s-a născut sclav.

Lectura *Satyricon*-ului făcută de Florence Dupont nu anulează valoarea de document de istorie socială a acestuia. Dimpotrivă, îl îmbogățește, conferindu-i adevărata dimensiune socioculturală.

Rămîne faptul că, dacă sîntem atenți la toate cazurile individuale oferite de texte și de inscripții, sintezele și miturile sociale își pierd din forță și din puterea de seducție. Ceea ce se impune privirii e alăturarea unor situații foarte diferite sau de-a dreptul contradictorii. Desigur,

Trimalchio are prostul-gust al unui parvenit, însă mulți libertți dețineau funcții pe care noi le calificăm drept intelectuale și artistice ori care, în epoca actuală, sînt proprii profesiilor liberale : profesori, scriitori, medici, arhitecți, pictori, sculptori, actori etc. Cei mai de seamă senatori nu se rușinau să-l aibă ca maestru de filosofie pe libertul Epictet. Marcus și Quintus Cicero, asemenea celor de-o seamă cu ei, obișnuiau să se înconjoare de sclavi și libertți instruiți. Era cazul, de pildă, al lui Marcus Tullius Crisippus, care se îngrijea de biblioteca lui Quintus. În anul 50 î.Cr., Crisippus renunță pe neașteptate la o altă funcție pe care o îndeplinea pe lângă fiul oratorului. Pleacă în compania unui alt libert, un secretar. Cicero nu scapă prilejul de a batjocori acea poleială de cultură (*litterularum nescio quid*) pe care și-o dăduse Crisippus (*În apărarea lui Atticus*, 7, 2, 8). Este totuși limpede că știe să facă deosebirea dintre literat și secretar.

Trimalchio era foarte bogat, iar personajul său a avut un asemenea impact asupra imaginației, încît nu mai reușim să ne gîndim la un libert sărac, mai ales în epoca ultimilor împărați din dinastia iulio-claudiană, Claudius și Nero. Totuși, se mai găsesc și libertți fără un chior, chiar în *Satyricon* : Caius Iulius Proculus, care a avut un milion de sesterți, nu mai are nimic, fiind nevoit să-și vîndă bunurile mobile ; dimpotrivă, Caius Pompeius Diogene a ajuns la bunăstare, însă imediat după eliberare nu avea nimic (*de nihilo crevit*, „a pornit de la nimic”, *Satyricon*, 38). Iar multe texte latine, de la sfîrșitul Republicii la Imperiul timpuriu, îl asimilează pe libert cu săracul, mai ales cu săracul de la oraș. Horatius scrie despre un anume Priscus, care uneori trăiește în palate, alteori se ascunde pe sub niște scări de unde un libert cu puțin respect de sine s-ar rușina să iasă. O frază semnificativă : libertul e cel de la care ne-am aștepta să iasă dintr-o magherniță. Chiar în epoca lui Petronius, Plinius cel Bătrîn vorbește despre plebea libertților (*plebs libertina*), nu pentru a deosebi, în interiorul acestei categorii, o plebe și o aristocrație, ci pentru a spune că acei *libertini*, adică grupul libertților, constituiau în mod special, față de celelalte grupuri de la orașe, plebea, poporul cetății (*Istoria naturală*, 14, 48).

Libertții alcătuiesc un grup urban, după cum tocmai am spus ; aceasta este o opinie foarte răspîndită și, cu siguranță, corectă. Să nu uităm însă că unii dintre ei au trăit întotdeauna la țară sau, cel puțin, s-au ocupat mereu de agricultură. Cei pe care Caesar îi trimisese în coloniile sale, mai ales în Corint, primiseră pămînturi, devenind într-un fel proprietari de terenuri (Strabon, 8, 6, 22). Într-un pasaj din Plinius cel Bătrîn găsim, la un nivel superior ca avere, doi libertți, ambii implicați în exploatarea aceleiași moșii. Unul dintre ei o face, din vanitate, pe gentlemanul fermier, dar nu se pricepe defel la munca pămîntului : este Remmius Palaemo, gramatic celebru. Celălalt, Acilius Stenelus, este în schimb foarte competent în agricultură. Primul a cumpărat terenuri prost cultivate în împrejurimile Romei, în zona Nomentum. Le-a încredințat mai apoi lui Acilius Stenelus, pentru a le replanta cu vie. După opt ani, profitul din recolta de vie urca la patru sute de mii de sesterți, adică două treimi din prețul de cumpărare al proprietății (*Istoria naturală*, 14, 49-51).

Ce să credem despre aceste deosebiri, despre aceste informații contradictorii? Sînt ele numai o aparență, sau libertii nu au nimic altceva în comun în afara sclaviei pe care au cunoscut-o și de care au scăpat? Este statutul lor de liberti suficient pentru a-i reuni, sau contribuie la împărțirea lor în subgrupuri?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să ne amintim că figura socială a libertului este complexă și fragilă. Ea nu are coerența aristocratului, sigur de proprietate și înveșmîntat în valori care-l susțin pe poziția lui, chiar dacă nu le pune în practică în viața cotidiană. Nu are simplitatea rustică a țaranului indigen autentic și nici obrăznicia bine controlată a sclavului domestic. Libertul se află la răscrucea mai multor forțe divergente sau chiar opuse. Pe de o parte, a fost sclav, lucru pe care nici el, nici ceilalți nu-l pot uita. Pe de altă parte, statutul său de libert este parțial contradictoriu, întrucît eliberarea îi conferă aceeași cetățenie cu a stăpînului său, însă îl supune unei întregi serii de obligații și de obișnuințe care îl deosebesc de *ingenui*. Apoi, fiecare libert are o situație economică și socială determinată. În sfîrșit, fiecare libert are rădăcinile sale geografice și culturale proprii.

Dintre aceste componente diferite, pe care le voi examina una cîte una, unele tind să-l integreze pe libert în restul societății romane, iar altele, dimpotrivă, tind să-l detașeze și să-l izoleze. Unele accentuează coeziunea grupului libertilor, iar altele tind să-l fragmenteze, să-l descompună. Între trecut și viitor, între cetățenie și sclavie, între integrare și repliere, acest grup este continuu supus unei mișcări oscilatorii, fiind străbătut de cele mai multe eterogenități și contradicții.

Dacă distanța dintre liberti și *ingenui* s-ar reduce cît de puțin, nici n-ar mai avea sens să vorbim de un grup al libertilor. Aceasta ar însemna, într-un fel, succesul lor deplin, întrucît ar dovedi că viața pe care au dus-o înainte a fost uitată cu totul. Dar, la drept vorbind, ar însemna și sfîrșitul privilegiilor și al posibilităților lor rapide de ascensiune socială. Am spus că, în opinia romanilor, mulți liberti nu erau decît oameni de rînd, săraci și disprețuiți. Dar, cu unele excepții, cei ce se sustrăgeau acestei sorți comune izbuteau s-o facă numai mulțumită unor legături personale, unor relații clientelare și de patronat. Veyne arată bine acest lucru în cazul lui Trimalchio. Să adăugăm exemplul mai puțin cunoscut, însă la fel de semnificativ, al unui Trimalchio *avant la lettre*, postăvarul Clesippus, care a trăit pe vremea lui Cicero.

Clesippus era postăvar, însă nu vopsitoria i-a garantat ascensiunea socială. Ajuns pe mîna bogatei Hieganian în urma unei vînzări la licitație, a devenit amantul, apoi libertul și moștenitorul acesteia, asigurîndu-și astfel o avere imensă. O inscripție ne arată că el a fost *magister Capitulinorum*, *magister Lupercorum* și *viator tribunicius*. Această evidentă ascensiune socială ar fi fost cu neputință dacă el n-ar fi fost sclavul și favoritul Hieganiei. El însuși era pe deplin conștient de acest lucru, pînă într-acolo încît, potrivit lui Plinius cel Bătrîn, începuse să arate o adevărată venerație față de candelabrul împreună cu care îi fusese adjudecat viitoarei sale amante, la licitație. Dacă Hieganian nu i-ar

fi oferit patul și testamentul, eliberându-l pur și simplu, fără vreo altă procedură, el și-ar fi încheiat viața într-o prăvălie de postăvar, ca atîția alți semeni de-ai lui.

De asemenea, statutul juridic al libertului contribuie la a-l supune acelei mișcări oscilatorii de care am vorbit. De fapt, în principiu, libertul este un om liber, susceptibil de a se integra perfect în restul populației libere a Imperiului. Totuși, în practică, el e supus unei întregi serii de reguli și obligații care-l deosebesc de *ingenui*.

El este liber pe deplin: în secolul al II-lea d.Cr., jurisconsultul Caius distinge două categorii de oameni liberi, *ingenui* și libertii, primii fiind născuți liberi, ceilalți fiind eliberați din sclavie (*Instituții*, 1, 10 și 11). Eliberarea nu constituia numai un act de drept privat hotărît de stăpînul (sau stăpîna) sclavului, în baza căruia aceștia renunță la dreptul lor de proprietate. Eliberarea sclavului e garantată de către cetate și de către stat.

La fel se petreceau lucrurile și în Grecia, în epoca clasică, la fel ca și în cea elenistică și după cucerirea romană. Se mai întîmpla ca sclavul eliberat să fie consacrat unei zeități, ai cărei preoți îi garantau drepturile de libert. Atunci, consacrarea religioasă înlocuia sancțiunea statului; în ambele cazuri, libertul era astfel protejat împotriva tuturor celor care ar fi vrut să atenteze la libertatea sa.

Totuși, în Grecia, și mai ales la Atena, statutul libertilor era, dacă nu identic, cel puțin foarte asemănător cu cel al străinilor rezidenți (așa-numiții „meteci”). În cetățile grecești, libertii erau, prin urmare, excluși de la viața politică, iar proprietatea asupra pămînturilor, care mergea în paralel cu dreptul de cetățenie, le era interzisă. Cu totul altul era cazul Romei. În ultimele veacuri ale Republicii și sub Imperiu, individul eliberat de un cetățean roman devenea la rîndu-i cetățean roman, oricare ar fi fost procedura oficială adoptată pentru a-l elibera. Prin voința sa, stăpînul se afla la originea unui act de suveranitate publică. El îi permitea fostului său sclav să acceadă la drepturile politice chiar din clipa în care îi acorda libertatea personală. Sclavul eliberat de un *peregrinus* (om liber supus al Imperiului, care însă nu se bucura de avantajele cetățeniei romane) intra în comunitatea „peregrină” a fostului său stăpîn. Libertii unor cetățeni romani, cetățeni romani la rîndul lor, erau integrați în sistemul comițiilor centuriate, unde ocupau un loc corespunzător cu averea pe care o posedau. Aici aveau drept de vot. Libertul unui libert avea același statut ca și propriul patron, care, la rîndul său, după cum am spus, îl reflecta pe acela al fostului stăpîn.

Această integrare în categoriile oamenilor liberi îi împarte pe liberti în diferite subgrupuri juridice (la care ar trebui adăugați „dediticii” și latinii „iunieni”). Pe de altă parte, ea contribuie la apropierea lor de restul populației, astfel încît se creează impresia că nu există un grup al libertilor. Între ei nu ar exista decît două puncte comune: a) faptul de a fi fost sclavi și de a nu mai fi; b) faptul de a nu fi *ingenui*.

Totuși, chiar și în cazul libertilor cetățenilor romani (privilegiați față de ceilalți în ceea ce privește dreptul), această definiție negativă implica unele consecințe legale cît se poate de pozitive. De fapt, libertul și-a asumat niște angajamente față de fostul său stăpîn. Îi datorează acestuia

obsequium, adică respectul datorat de fiu tatălui. Acest respect comportă efecte juridice și manifestări practice. De exemplu, libertii împăratului își manifestau fidelitatea prin ofrande și inscripții votive consacrate diferitelor divinități, pentru sănătatea împăratului, pentru fericita sa întoarcere sau pentru victorie. Dar, lucru mult mai relevant, acest *obsequium* îl împiedica pe libert să-și cheme patronul în judecată, atât civilă, cât și penală.

În afară de *obsequium*, patronul avea dreptul la *operae*, obligații materiale stabilite cu precizie. Acestea constau într-un anumit număr de zile de lucru pe care libertul promitea să le efectueze în fiecare an pentru patron. Se discută adesea asupra conținutului respectivelor angajamente; este dificil să-l evaluăm, întrucât anvergura acestor *operae* depindea de termenii înțelegerii încheiate în momentul eliberării. Știm, de pildă, dintr-un fragment al jurisconsultului Alfenus Varo (*Digeste*, 38, 1, 26), că un medic le putea interzice libertilor săi, dacă erau medici și ei, să profeseze independent de el sau în același oraș, pentru că i-ar fi făcut concurență. Ori lucrau împreună cu el (cu titlu de *operae*), ori plecau și îi plăteau acestuia o indemnizație egală cu ceea ce ar fi câștigat din prestațiile lor dacă ar fi ținut să-l „însoțească” (*sequi*).

În practică, în aproape toate împrejurările vieții, libertul avea de suportat multe îngrădiri și constrângeri juridice, care s-au schimbat de la o epocă la alta.

Să luăm cazul căsătoriei. Libertul sau liberta unui cetățean roman se bucură de *connubium*, dreptul de a încheia o căsătorie legală, după formele dreptului roman. Iar stăpînul, inițial, nu avea nici un drept să se opună căsătoriei unui libert de-al său, bărbat sau femeie. Totuși, începînd cu sfîrșitul Republicii, se întîmpla ca stăpînul să introducă în actul de manumisiune o clauză conform căreia fostul sclav sau fosta sclavă se angajau să nu se căsătorească după eliberare, astfel încît patronul să nu fie lipsit de *operae*. Aceasta înseamnă, cu siguranță, că patronul nu mai exercita o tutelă asupra libertei măritate și că de la ea nu mai putea pretinde *operae*. Se mai întîmpla și ca, în calitate de tutore, el să-și dea consimțămîntul; altfel, liberta continua să fie ținută la *operae*. Apoi, dacă soțul trăgea să moară, patronul sau fiii acestuia redobîndeau tutela. Așadar, înainte de a muri, soțul nu putea numi un tutore pentru soția sa libertă. După moartea soțului, dacă văduva se pomenea fără tutore, trebuia să ceară altul pentru a se putea recăsători în mod legal. De fapt, numai tutorele o putea autoriza să încheie o căsătorie. În anul 186 î.Cr., pentru că le denunțase magistraților afacerea bacanalelor, liberta Faecenia Hispala a primit din partea Senatului, printre alte privilegii excepționale, pe acela de a se putea căsători fără autorizația propriului tutore și de a-și alege singură un tutore, ca și cum soțul l-ar fi stabilit prin testament (*Titus Livius*, 39, 9).

În practică, se întîmpla adesea ca, înainte de eliberare, liberta să fi fost amanta proprietarului. În momentul eliberării, dacă cei doi continuau să conviețuiască, bărbatul o putea face concubina sa oficială, fără a se căsători cu ea. În *Digeste*, concubinele sînt de multe ori liberte ale partenerului lor. Sau stăpînul se căsătorea cu fosta lui sclavă. Dar dacă se despărțeau, ea nu putea să încheie altă căsătorie fără acordul lui.

Cît despre libertul căsătorit, acesta nu-și putea apăra onoarea conjugală, nici împotriva patronului, nici împotriva soției, nici măcar în caz de flagrant delict. Patronul, în schimb, era autorizat să-l ucidă pe libertul surprins în flagrant de adulter cu soția lui.

În epoca republicană, libertzii și libertele erau oare autorizați să se căsătorească cu oamenii născuți liberi? Probabil că da. Pe timpul lui Cicero însă asemenea căsătorii erau foarte rare. În orice caz, începînd cu Principatul lui Augustus, ei sînt, cu siguranță, autorizați să o facă. Oricum, o libertă nu se poate căsători cu un senator sau cu un fiu de senator, deși acest lucru nu o împiedică să-i fie concubină.

Trebuie să recunoaștem că, la urma urmei, *connubium*-ul libertului nu are prea mult de-a face cu acela al unui *ingenuus*.

Să luăm un alt exemplu, acela al succesiunii în cauză de deces. Dincolo de importanța ei patrimonială, care este fundamentală, aceasta joacă, în Roma republicană, un rol politic de prim-plan, dat fiind că participarea politică a fiecărui cetățean, obligațiile sale militare și impozitul direct ce-i revine (*tributum*) se stabilesc pe baza valorii globale a averii posedate. Libertul are dreptul – ca toți ceilalți – să posede pămînturi, sclavi, case, turme, aur, argint, obiecte de artă. Se bucură de dreptul de a avea copii și de a le transmite acestora averea. Dar, într-un frumos pasaj al jurisconsultului Caius, se explică foarte precis cum a evoluat, pe seama libertților și a descendenților lor, sistemul roman de succesiune (*Instituții*, 3, 39-76). Înainte de ultimul veac al Republicii, libertul cetățeanului roman putea foarte bine să nu lase nimic din averea proprie nici patronului, nici fiilor săi sau nepoților patronului. Pînă și soția (măritată *cum manu*) sau fiii adoptivi puteau primi întreaga moștenire a libertului, în detrimentul patronului. Probabil către sfîrșitul secolului al II-lea î.Cr., edictul pretorului, text care, în fiecare an, fixa normele potrivit cărora se făcea dreptatea, a prescris că patronul trebuia să primească o jumătate din avere dacă libertul nu lăsa la moarte urmași de sînge direcți. În epoca lui Augustus, o lege a sporit din nou drepturile patronilor, cel puțin în privința libertților mai avuți. Orice libert care poseda cel puțin o sută de mii de sesterți trebuia să-i lase patronului o parte, cu excepția cazului în care avea trei sau mai mulți copii. Dacă lăsa doi copii, patronul primea o treime din avere; dacă lăsa unul singur, primea jumătate. Mai grav, dacă patronul decedase înainte de moartea libertului, fiii stăpînului și fiii și nepoții fiilor săi își păstrau asupra succesiunii drepturi egale cu ale patronului.

Vorbesc despre libertzii bărbați. Așa cum observă Caius, libertele erau sub tutela patronului; întrucît aveau nevoie de autorizarea acestuia pentru a-și face testamentul, în cazul lor problema nici nu se punea.

Consecințele unor asemenea dispoziții sînt infinite. Dacă libertzii comercianți și artizani puteau constitui un prim nucleu de burghezie, astfel de norme împiedicau acest embrion să se dezvolte, să cîștige spații, să se elibereze de influența aristocrațiilor funciare. Totuși, autorii latini, începînd cu Caius însuși, nu prezintă lucrurile în acești termeni; ei văd aici mai curînd un efort de echitate morală, o încercare de a-i da stăpînului partea pe care o merită și pe care nu o avea sub vechiul drept.

Rămîne faptul că, în materie de succesiune, aceste norme stabileau o separație netă între liberiți și *ingenui*.

Libertii din Imperiu sînt mult mai puțin excluși de la drepturile civice decît semenii lor din cetățile grecești independente. Ei constituie, oricum, un grup aparte, ai cărui membri, pe parcursul vieții, nu se integrează niciodată complet în restul populației libere. În aceste condiții, cum pot fi ei considerați niște oameni de afaceri similari celorlalți, și mai ales celor proveniți din aristocrație? Cum să-i califici ca fiind capitaliști, cum făcea Rostovzev? Capitaliști care le puteau lăsa propriilor fii, dacă-i aveau, numai o parte din avere!

Dacă trecem de la drept la obiceiuri, de la textele legilor la uzanțele vieții de zi cu zi, se poate observa aceeași mișcare oscilatorie de care am vorbit mai înainte – și între aceiași poli.

În primul rînd, existența legăturilor de dependență, amintirea trecutului de sclavie, unitatea grupului de liberiți: fostul stăpîn și totalitatea stăpînilor și patronilor – altfel spus, ca să fim clari, întreaga lume bună a Imperiului – își rezervau dreptul de a-i aminti libertului că, la urma urmei, el nu era atît de deosebit de sclavul care fusese, de a-l califica drept sclav sau chiar, în cazuri extreme, de a-l trata ca pe un sclav.

În textele juridice și în inscripțiile datînd din secolul al III-lea î.Cr., libertii sînt desemnați uneori prin cuvîntul *servus*, sclav, și nu prin *libertus*, termen care mai tîrziu va indica persoana lor în raporturile cu patronul. Dar și în această epocă mai avansată, denumirea oficială a libertului putea utiliza cuvîntul *servus*. Să amintim, de exemplu, cazul lui *Servius Gabinus Titi servus*: „sclavul lui Titus”, dacă interpretăm inscripția în sens literal, însă, în realitate, libertul acestuia (*CIL* 10, 8054, 8). Mai apoi, *libertus* se impune în textele oficiale. Dar Cicero nu ezită să desemneze drept sclavi diferiți liberiți, fie că era sau nu patronul lor, și fără voința de a-i descalifica. Scriindu-i chestorului său Lucius Mescinius Rufus în legătură cu dările de seamă asupra provinciei Cilicia, el vorbește despre scribul Marcus Tullius, unul dintre libertii săi, și, fără a-l critica nicidecum, îl califică drept *servus scriba* (*Către prieteni*, 5, 20, 1 și 2). În discursul *În apărarea lui Roscius Amerinus* (48, 140), Crisogonos, libert al lui Sylla, e tratat cu toată naturalețea de către Cicero ca fiind un sclav, ba chiar ca fiind cel mai rău, cel mai netrebnic dintre sclavi. Georges Fabre observă pe bună dreptate că nu cunoaștem condiția multora dintre aserviții lui Cicero, pe care el îi numește în scrisorile sale: era vorba de sclavi sau de liberiți? Această incertitudine este simptomatică cel puțin pentru maniera în care oratorul își considera propriii liberiți, dacă nu pentru statutul și modul lor de viață.

Cu circa două secole mai tîrziu, Plinius cel Tînăr rămîne sceptic la lectura inscripției funerare a libertului Pallans, celebru *a rationibus* al împăratului Claudius, pe care a citit-o trecînd prin fața mormîntului acestuia, pe o stradă din Tivoli. Scandalizat de omagiile pe care Senatul i le adusese fostului sclav și de condescendența cu care, după el, Pallans răspunsese la aceste omagii, Plinius îl califică în mai multe rînduri drept sclav. Dar el îi numește sclavi și pe senatorii care, de frica împăratului, au arătat față de el atîta linguşeală: pe plan metaforic, vocabularul

sclaviei e prin excelență unul al josniciei și al lipsei de demnitate. I se poate aplica oricui, însă se recurge la el cu o frecvență deosebită atunci când e vorba despre liberti (Plinius cel Tânăr, *Scrisori*, 7, 29 și 8, 6).

În cazuri excepționale, în pofida dictatului legii, libertul este tratat într-un mod asemănător unui sclav. Astfel, după înfrângerea lui Vitellius în anul 69 d.Cr., libertul său Asiaticus a fost ucis, la fel ca numeroși aristocrați. Însă el a fost crucificat – supliciu rezervat sclavilor – fiindcă era libert: „*Asiaticus (is enim libertus) malam potentiam servili supplicio expiavit*” (Tacitus, *Istoriei*, 4, 11, 10).

Ca și în epoca republicană, pe vremea Imperiului este imposibil să se anuleze o eliberare înfăptuită potrivit legii. După spusele lui Suetonius și ale juristului Marcianus, împăratul Claudius ar fi hotărât să-i refacă sclavi pe unii liberti, vinovați, de exemplu, de ingraturitate față de patronul lor (Suetonius, *Viața lui Claudius*, 25, 3; *Digeste*, 37, 14, 5 pr., Marcianus). Totuși, în afara acestor situații excepționale (și a infracțiunilor înfăptuite de către *deditici*, care sînt vînduți, în acest caz, împreună cu tot ce au, fără posibilitatea de a mai fi eliberați), o eliberare legitimă nu este niciodată anulată. Cel mult, *lex Aelia Sentia* (4 d.Cr.) permite alungarea libertului dincolo de a o suta milă de Roma sau condamnarea acestuia la muncă silnică. În ciuda acestui fapt și cu toate că o astfel de *revocatio in servitutem* nu a fost niciodată făcută posibilă, putem intui că mulți patroni visau la o asemenea instituție, dacă nu pentru altceva, măcar pentru a-i amenința pe acei liberti care îi îngrijorau sau îi iritau. Valerius Maximus, de pildă, adresează un omagiu insistent Atenei și Marsiliei, întrucît legislația acestor două orașe prevedea reînrobirea libertului acuzat că-și trădase patronul sau că se arătase ingrat față de acesta (2, 6, 6 și 7). Furat de propria argumentație, el scrie un scurt elogiu al legii ateniene, exclamînd: „N-aș putea să-l consider folositor pentru cetate pe acela care s-a dovedit un scelerat față de propria familie. Du-te deci, fii sclav, căci n-ai știut să fii liber!”.

Cînd Crisippus, libertul lui Cicero, părăsește misiunea ce-i fusese încredințată, oratorul începe să caute o argumentare juridică ce i-ar permite să anuleze eliberarea. Conduitei aservite a lui Crisippus, care s-a eclipsat ca sclav fugar, îi corespunde opinia lui Cicero, care îl consideră ca atare, rîvnind să-l facă din nou sclav.

Sub domnia lui Nero, în Senat se discută despre comportamentul libertilor. Tacitus adnotează că mulți senatori erau favorabili unei astfel de inovații, întrucît „celor care se fac vinovați e drept să li se retragă libertatea” (*Anale*, 13, 26-27). Însă împăratul însuși a intervenit pentru a recomanda ca dreptul să nu fie modificat. Și nu a fost.

Dionysios din Halicarnas se revoltă împotriva situației din vremea sa: cetatea Romei e plină de liberti care și-au cumpărat manumisiunea cu salariul crimelor și violurilor lor sau care-și datorează libertatea superficialității stăpînului. Însă nu propune nici ca eliberarea lor să fie împiedicată sau anulată. El își dorește doar ca cenzorii sau consulii să examineze viața și meritele libertilor, așa cum făceau în cazul senatorilor și al cavalerilor: dacă sînt demni de dreptul de cetățenie, să rămînă la Roma; dacă nu sînt demni, să părăsească cetatea și să plece să întemeieze o colonie, lucru care, de altfel, nu are nimic dezonorant (4, 24).

Vigoarea diagnosticului este egalată doar de timiditatea remediului. Notabilii romani și, probabil, totalitatea *ingenui*-lor înclinau să vadă în libertate nimic altceva decât un fost sclav, cu jugul cald încă. Libertății îi făceau să se gândească la sclavi, deci țânneau să-i înrobească la loc. Însă nu au atentat niciodată la libertatea acestor noi cetățeni.

Pe de altă parte, în multe activități, mai ales economice, libertății se integrau foarte bine în restul populației.

La Roma, ca și în Europa medievală și modernă, meseriile și activitățile erau nespuse de numeroase. Pentru a înțelege semnificația socială a fiecăreia, ele trebuie reunite în categorii mari, pe care le voi numi „statute de muncă”. Statutul de muncă reprezintă raportul față de muncă în sensul cel mai larg al termenului, atât în planul instituțiilor, cât și în acela al reprezentărilor. Vizează organizarea materială a vieții lucrătoare; modul de remunerare și influența exercitată de acesta asupra mentalității financiare; maniera în care munca este concepută în raport cu totalitatea vieții sau ca activitate principală, condiție a supraviețuirii, ori ca o activitate printre altele, facultativă. E vorba de modul cum a fost aleasă o anumită muncă și cum poate fi ea schimbată; mai este și raportul cu statul în ceea ce privește munca.

În societățile antice, există o diferență enormă între munca „notabilului” și aceea a „țăranului”. Acesta din urmă, fie că e proprietar, arendaș sau administrator, lucrează pământul el însuși, eventual cu ajutorul unor sclavi sau al altor țărani. Dar individul, în pofida asprimii muncii sale, nu e considerat deținător al unei meserii (numai cei care nu trăiesc din munca pământului au o meserie determinată). În ceea ce-l privește pe notabil, acesta concepe renta ca pe o dobândă pe un capital investit, ce corespunde averii sale. Chiar dacă urmărește îndeaproape administrarea averii sale, nu muncește cu propriile mâini, neavînd nici o noțiune de muncă independentă de un întreg ansamblu de activități sociale și politice legate de rangul său. Deși este foarte ocupat, nici măcar nu concepe că trebuie să se supună vreunei constrîngerii profesionale.

Negustorii, artizanii și vînzătorii cu ridicata sau cu amănuntul au un alt statut de muncă, acela al oamenilor de meserie. Ei alcătuiesc plebea urbană. Poartă un nume de meserie, iar dacă statul o permite, se asociază în corporații profesionale, găsindu-și propria definiție, inclusiv juridică, prin niște funcții și obligații precise.

Mulți sclavi cultivă pământul; la fel și libertății. Alți sclavi gestionează o prăvălie sau un atelier; la fel și libertății. Însă, în ceea ce privește statutul de muncă, locul libertului nu este deloc asimilabil cu cel al sclavului.

Sclavul nu se bucură de nici una dintre cele patru libertăți care, conform definiției delfice, îi caracterizează pe oamenii liberi: ocuparea unui loc recunoscut în mod legal de către comunitate; protecția împotriva detenției ilegale; libertatea de mișcare; libertatea de a-și alege munca. Activitatea sa depinde de voința stăpînului. El și-o poate schimba numai dacă stăpînul consimte sau dacă este vîndut unui alt stăpîn. Fără a constitui o clasă socială, sclavii au deci toți în comun unul și același statut de muncă. Nu numai că acest statut diferă de cel al oamenilor

liberi, dar este și de un alt tip: el îi permite sclavului, dacă stăpînul vrea sau dacă legea ori obișnuințele sociale i-o îngăduie, să i se substituie omului liber în orice funcție.

Stăpînul îi poate pregăti sclavului o însărcinare rezervată în general sclavilor – și anume munca agricolă desfășurată în grupuri („sclavie de plantație”) sau o funcție (servitor, administrator, intendent) în casa stăpînului – sau îi procură un tip de muncă efectuată și de oamenii liberi. Se întîmplă astfel că sclavul poate cultiva pămîntul ca un țaran, poate ține o prăvălie ca un artizan și, de asemenea, în mod excepțional, poate duce o viață de notabil, în cazul în care gestionează averea stăpînului. Cît despre celelalte statute de muncă, ce nu pot fi reduse la cele trei principale pe care tocmai le-am definit, sclavul poate desfășura funcțiile unui angajat în administrație (în Imperiul timpuriu, mulți sclavi și libertți imperiali au avut, după cum se știe, astfel de funcții), însă legea îi interzice efectuarea serviciului militar.

Orice îndatorire ar avea, sclavii nu ocupă funcții decît pentru alții. Adesea, ei nu sînt remunerați ca oamenii liberi și nu pot, conform legii, să posede o avere analoagă. Evident, raportul lor cu statul nu este același și, de la o zi la alta, se poate întîmpla să fie nevoie, fără să vrea, să treacă de la o muncă la alta.

Situația libertților e cu totul alta. Dacă totalitatea sclavilor nu constituie o clasă socială, putem spune același lucru și despre libertți. Asemenea sclavilor – cum vom vedea ceva mai jos –, libertții au acces la cea mai mare parte a statutelor de muncă. Numai că ajung la ele în maniera oamenilor născuți liberi: cu o poziție recunoscută legal și social, pe care o pot întotdeauna părăsi, cum se întîmplă cu oamenii liberi, și ale cărei avantaje și inconveniente le-au asimilat în totalitate. Chiar atunci cînd continuă să depindă de fostul lor stăpîn, de exemplu dacă au primit de la acesta bani cu împrumut, chiar atunci cînd preferă să exercite mai departe, în casa stăpînului, treburi îndeobște rezervate sclavilor, acest fapt nu-i împiedică să-și desfășoare activitatea la fel ca oamenii născuți liberi.

Și de fapt, în activitatea lor, libertții se integrează în rîndul acestora în fiecare zi. Aproape oriunde se întîlnesc libertți, întîlnim și *ingenui*, fie că e vorba de cetățeni romani sau de „peregrini”.

Faimosul gramatician Quintus Remmius Palaemo, născut sclav la Vicenza, unde și-a petrecut tinerețea, e un excelent exemplu în acest sens. După ce a fost țesător, s-a dedicat învățămîntului, întrucît stăpîna îl însărcinase să-i însoțească fiul la școală: un frumos exemplu al statutului de muncă aservit. Eliberat și devenit celebru conducînd o școală ale cărei cursuri le-au urmat Quintilianus și Persius, a dus în continuare o viață de notabil. Poseda o avere imensă, alcătuită în principal din pămînturi și manufacturi, și nu ținea să știe să-și administreze bine domeniile; se lansa în inițiative nu din curaj, ci din vanitate – o trăsătură bine cunoscută a caracterului său, comentează Plinius cel Bătrîn (*Istoria naturală*, 14, 49-51; cf. și Suetonius, *Despre gramaticieni și retori*, 23). Astfel a izbutit să-și cumpere, în Nomentum, o proprietate lăsată în voia sortii, încredințînd-o apoi, cum am văzut deja, lui Acilius Stenelus. Mai tîrziu, aceste pămînturi au fost cumpărate de Seneca, un senator.

Un alt libert lăudat de Plinius cel Bătrîn pentru succesele din agricultură este Vetulenus Egialus, care a cumpărat vila de la Liternum, ce fusese odinioară a lui Scipio Africanul. Așa cum scrie Cicero explicit în *Pro Balbo* (25, 56), în proprietate nu există stirpe (*praediorum nullam esse gentem*), iar niște pământuri din Tusculum care îi aparținuseră lui Metellus au trecut mai apoi în mâinile libertului Marcius Sotericus, înainte de a fi cumpărate de marele Crassus.

Libertii și oamenii născuți liberi se regăsesc amestecați, de asemenea, în meserii și în afaceri. Trimalchio fusese negustor, practicase *negotatio*, însă nu reprezenta un caz izolat: din inscripțiile funerare cunoaștem multe alte nume de negustori liberi. Dar, în aceeași vreme, comerțul maritim era practicat și de Sempronius Gracchus, fiul unui senator exilat și descendent al acelei stirpe ilustre (Tacitus, *Anale*, 1, 53 și 4, 13). În perioada triumvirilor și la începutul principatului lui Augustus, bunicul lui Vespasianus, un *ingenuus*, Titus Flavius Petro, era percepitor-bancher la Rieti. Dar alți bancheri contemporani erau liberti, de exemplu Lucius Ceius Serapio din Pompei. În Imperiul timpuriu, în zona vestului mediteranean, găsim în același timp, printre bancherii și financiarii de meserie (*argentarii, nummularii, coactores argentarii, coactores*): a) oameni născuți liberi, precum Lucius Precilius Fortunatus din Cirta și, probabil, Caius Marcius Rufus din Portus (*CIL* 8, 7156; H. Thylander, *Inscriptions du port d'Ostie*, Lund, 1952, A 176); b) liberti ai împăratului, precum Tiberius Claudius Secundus, al cărui fiu, Secundinus, a devenit cavaler încă din copilărie (dat fiind faptul că a murit la nouă ani: *CIL* 6, 1605, 1859 și 1860); c) liberti ai unor familii senatoriale, de exemplu Lucius Calpurnius Dafnus, bancher activ în vânzările la licitație din *Macellum Magnum* (*CIL* 6, 9183); d) liberti ai unor liberti, precum Caucilii din Piața Vinurilor (*CIL* 6, 9181-9182); e) „peregrini” cum au fost cei doi orientali născuți liberi, originari unul din Antiohia, iar celălalt din Sinnada, Frigia, care erau bancheri în Forumul roman în secolul al II-lea d.Cr. (*Archeologia Classica*, 30, 1978, pp. 252-254); f) mai existau apoi sclavi, precum viitorul papă Callistus, sclav al libertului imperial Carpofores (Hippolit din Roma, *Respingerea tuturor ereziilor*, 9, 12, 1-12). Însă sub domnia lui Commodus, când, din motive greu de aflat, Callistus nu a mai fost în stare să facă față plăților și a spălat putina, clienții s-au adresat patronului său, Carpofores, care habar n-avea ce se petrece. Callistus avea rolul unui bancher liber, libert sau *ingenuus*. Totuși, în fața dificultăților, el a recurs la atitudinea tipică a sclavilor – fuga –, iar clienții îl tratează ca atare: se adresează de îndată stăpînului. Acest episod contribuie și el la a dovedi că, dacă în ceea ce privește munca *ingenuii* și libertii sînt foarte apropiați, în ciuda aparențelor, această apropiere nu-i privește și pe sclavi. Admiterea unor liberti în majoritatea statutelor de muncă reprezenta pentru ei un important element de integrare socială.

Însă numai pînă la un punct. *Satyricon*-ul ne înfățișează un grup de liberti care au diferite meserii urbane: antreprenorul de pompe funebre Proculus, negustorul de stofe Echion, avocatul Filerus, cioplitorul în marmură Habinnas. Între acești artizani și profesioniști tronează

Trimalchio – potrivit datelor furnizate de autor, infinit mai bogat decât ei și care, după moartea fostului stăpîn, a avut acces la unele activități de un înalt rang social, mai întîi comerțul și afacerile, apoi gestiunea averii sale. La Trimalchio, totul evocă aristocrația, cu excepția nașterii lui, de vulgarității, prostului-gust, drepturilor lui politice și lumii pe care o frecventează. Pe plan politic, libertul este dintotdeauna exclus de la magistraturile romane și de la Senat; din anul 24 d.Cr., în baza *lex Visellia*, el este exclus și de la magistraturile municipale, și de la consiliile decurionilor. Desigur, în funcțiile cultului imperial (augustalitatea, seviratul) sînt numeroși liberti. După cîte știm, Trimalchio a fost *sevir*, ca și invitatul său Habinnas, cioplitorul în marmură. Dar chiar *Satyricon*-ul indică limitele demnității acestor pseudo-magistrați. Măreția pe care încearcă să o simuleze Habinnas, însoțit de un lictor și de o suită numeroasă, nu trebuie să ne înșele; după cum îi spune Agamemnon naratorului Encolpius: „Liniștește-te, prostule, nu-i decât sevirul Habinnas”; nu trebuie să-l confunzi cu un pretor! Interesant este să analizăm și cele spuse de Trimalchio și de invitații săi, mai ales Echion, despre politica locală. Sînt reflecții de plebei, oameni care se folosesc de politică, însă nu fac politică, oameni, cu cîteva excepții, străini de cercul restrîns al clasei conducătoare. Acești liberti sînt interesați doar de pîine și de jocurile de la circ, cîntărind valoarea magistraților, cum probabil procedează cea mai mare parte a cetățenilor romani ai vremii, pe baza costului gladiatorilor pe care îi scot la luptă și a mărimii dărilor publice pe care binevoiesc să le facă. Gérard Boulvert a observat, de altfel, că inclusiv unii liberti imperiali importanți, foarte bogați și care deținuseră înalte funcții administrative, rareori deveneau patroni de oraș. Sînt cunoscuți numai trei dintre aceștia, față de cei mai bine de optzeci de aristocrați municipali atestați ca patroni citadini.

Cît despre relațiile sociale și prietenii, Veyne are dreptate: *Satyricon*-ul arată limitele integrării sociale a libertilor. Mișcarea oscilatorie de care vorbeam ceva mai sus îi inserează în diferitele statute de muncă din societatea romană, însă le interzice domeniul politic și îi împiedică să frecventeze persoane conforme cu rolul lor economic și profesional. Trebuie apoi să ne întrebăm dacă, în cadrul meseriilor, libertii și așa-numiții *ingenui* întrețineau legături de prietenie private. Probabil că da, chiar dacă *Satyricon*-ul nu ne furnizează nici o dovadă în acest sens. Dar, în orice caz, libertii notabili nu-i frecventau pe notabilii *ingenui*, și se înțelege de ce. Acest lucru ni-l lămurește o satiră a lui Horatius. La Roma, notabilii erau în primul rînd senatori și cavaleri, care nu-i admiteau printre ei pe liberti. Mecena, care era mai liberal decât alții, acceptă compania, desigur, nu a libertilor (ar însemna să-i cerem prea mult), ci a fiilor acestora; el nu vrea să știe cum se născuseră tații lor (*quali sit quisque parente natus*), fiindcă e convins că poți fi un om valoros fără să ai înaintași iluștri și că Roma epocii lui Servius Tullius le-a făcut loc și oamenilor lipsiți de trecut. Chiar în felul acesta el a devenit prieten cu Horatius. Cît despre frecventarea libertilor, de așa ceva nici nu poate fi vorba (Horatius, *Satire*, 1, 6: *dum ingenuus*).

Aristocrațiile municipale erau la fel de exclusiviste precum cele de la Roma? Nu știm precis, poate că situațiile erau diferite. Judecînd după „colonia” din *Satyricon*, acestea par, într-adevăr, exclusiviste.

Totuși, chiar dacă notabilii refuză să se amestece cu libertzii în viața privată, nimic nu-i împiedică să-l cinstească în mod oficial pe un fost sclav, bogat, care a adus servicii cetății, pentru ca mai apoi, la generația următoare, să-l admită printre ei pe fiul acestuia. Exemplele de asemenea omagii sînt numeroase. Să ne gîndim la Caius Titius Cresimus, care, sub Antoninus Pius, după ce oferise jocuri publice, a primit un loc special în amfiteatru, racordarea la apa municipală și podoabele decurionale. Fiul său va fi admis gratuit în Senatul municipal (*CIL* 10, 4760). Vedem aici marea diferență care-l separă pe libert de propriul său fiu. Nimic nu ne îndreptățește să ne gîndim că tatăl era invitat cu plăcere la cină de către magistrații citadini.

Aveau locul de naștere al libertului, limba maternă, tinerețea și educația sa o mare influență asupra caracterului și a vieții sale sociale? Probabil că da. În ce fel însă? Cum putem cunoaște toate aceste elemente? Din ansamblul informațiilor privitoare la libertzi, nimic nu e mai puțin necunoscut decît trecutul lor, adică evenimentele petrecute înaintea eliberării lor, decît, poate, viața lor afectivă și familială. Printre ei, cîte erau femeile și cîți erau bărbații născuți liberi, mai apoi însă aserviți în timpul cuceririlor sau din cauza comerțului cu sclavi? Cîți erau *vernae*, născuți în casa stăpînului și apoi eliberați de acesta? Pînă la ce vîrstă li se îngăduia să trăiască alături de părinții lor adevărați? Buna cunoaștere a limbii grecești sau a latinei constituia, în practică, o condiție pentru eliberare? Sclavii „orientali”, mai în largul lor în sistemul cetăților și mai „civilizați”, erau eliberați cu o mai mare ușurință? Influența vîrsta eliberării posibilitățile de integrare și promovare socială? Cîți sclavi continuau să trăiască, de la naștere și pînă în momentul eliberării, în aceeași cetate, pînă într-acolo încît să o considere propria lor „patrie”?

Pentru fiecare dintre aceste probleme, dispunem de informații sugestive, însă prea fragmentare pentru a ne permite un răspuns cu caracter general și pentru a identifica obișnuința cea mai răspîndită.

În inscripțiile funerare, libertzii, bărbați și femei, vorbesc despre părinții lor sclavi folosind expresii rezervate îndeobște raporturilor familiale dintre oamenii născuți liberi: *pater*, *mater*, *soror* etc. Licinia Eucaris, o tînară libertă din Roma, moartă la 14 ani și care era deja foarte cultivată (*docta, erudita omnes artes*), se plînge, într-un epitaf în versuri, că pierduse iubirea stăpînei și pe aceea a tatălui, *parens*, *genitor*, care i-a închinat inscripția (*CIL* 1, 1214). O inscripție din Aquincum, pe Dunăre, vorbește despre un anumit Caius Iulius Euritus, mort în vîrstă de treizeci de ani în această cetate, însă venit din Alexandria. Cei doi frați, Iulius Crispinus și Iulius Lynce, libertzi ai aceluiași stăpîn al lui Caius Iulius, au fost cei care i-au dedicat inscripția funerară (*CIL* 3, 10551).

Evident, trebuie să ne gîndim la o înrudire de fapt, nu la una legală. Totuși, textele de acest gen dovedesc că, în anumite cazuri, condiția de aservire nu avea nici o influență asupra solidității legăturilor naturale

și că un copil sclav rămânea legat de părinții săi prin intermediul singelui. Este vorba de niște excepții sau, dimpotrivă, de o practică mai frecventă? Influența stăpînului era, oricum, foarte puternică, după cum ne încredințează numeroasele uniuni „endogame” contractate între libertii aceluiasi stăpîn. Adesea, aceasta era mult mai puternică atunci cînd libertul se căsătorea cu propria concubină sclavă după ce o răscumpărare: în acest caz, patronul și soțul ajungeau să coincidă.

Anumiți liberti amintesc că s-au născut liberi, însă acest lucru se petrece rareori. Să luăm două exemple. Cel dintîi e foarte cunoscut: unul dintre invitații din *Satyricon*, libert al aceluiasi patron al lui Trimalchio, se pretinde fiu de rege. Cum a fost însă lipsit de libertate? El însuși și-a dorit-o, preferînd să devină cetățean roman prin eliberare mai curînd decît să rămînă un *peregrinus* supus tributului (Petronius, *Satyricon*, 57, 4). Celălalt exemplu este cel al libertului Caius Annus Dionysius, a cărui inscripție funerară a fost descoperită la Roma: capturat la 9 ani, a rămas 12 ani în sclavie și a murit la vîrsta de 70 de ani (*CIL* 6, 11712).

Să trecem la orașul de origine. Pe timpul Imperiului, se întîmplă ca *vernae* să fie amintiți, în inscripția lor funerară, ca originari din orașul în care se născuseră sclavi. Este cazul Corneliei Dionysia, moartă la Pozzuoli, unde se și născuse în urmă cu 30 de ani, care e numită *verna Puteolana* (*CIL* 10, 3446).

Anumiți liberti ai împăratului sînt atașați de cetatea sau de regiunea în care s-au născut (cel mai probabil sclavi), pe care mai apoi au părăsit-o și în care, în cele din urmă, se întorc, bătrîni, bogați și puternici. Este cazul lui Publius Aelius Onesimus, libert al lui Hadrianus: el numește ca *patria* sa cetatea Nacoliei, din provincia Asia, căreia îi lasă o moștenire de două sute de mii de sesterți, cu condiția să fie investiți și ca dobînzile anuale să fie consacrate unor danii publice, întîi în grîu, iar mai apoi în bani (*CIL* 3, 6998).

Din cît se știe, libertii sînt mai puțin reticenți decît se crede uneori în a vorbi despre nașterea și originea lor. Stăpînii și patronii erau mult mai puțin interesați de trecutul sclavilor și al foștilor sclavi decît erau aceștia din urmă. Faptul apare cu atît mai logic dacă ne gîndim că senatorii și cavalerii pe care îi cunoaștem prin intermediul scrierilor lor nu aveau nici o idee precisă despre ascensiunea socială. Cel mult o constatau ori o deplîngeau, însă nu îi distingeau etapele. Practic, nu se întîmpla niciodată ca ei să stăruie asupra poveștii unui libert de la naștere și pînă în clipa prosperității, chiar dacă acesta devenise faimos. Se mulțumeau să-i sublinieze originea aservită și să indice numele stăpînului și pe cel al patronului. Astfel, personajul era clasificat și legat de un roman sau de o stirpe senatorială; ei nu vedeau utilitatea rătăcirii printre prea multe amănunte.

În mijlocul atîtor influențe contradictorii, cum își reprezentau libertii propria lor condiție, și ce idee încercau să le formeze altora despre ei, mai ales societății stăpînurilor?

Se subliniază de multe ori, pe bună dreptate, că libertul acordă o mare însemnătate sortii, întîmplării și cultului Fortunei. Totul îi apare cu puțință libertului; săracul devine bogat într-o clipită, iar bogatul sărac;

nefericitul poate fi dintr-o dată copleșit de fericire, iar norocosul de ghinioane. *Satyricon*-ul e plin de astfel de observații, și chiar se poate întâmpla ca senatorii să adopte această concepție de libertăți atunci când e vorba de unul dintre ei: însuși Plinius cel Tânăr recurge la cuvinte precum *fortuna* și *felicitas*, în legătură cu Pallas, iar Plutarh vorbește despre norocul (*tyche*) lui Demetrios, libert al lui Pompeius (Plinius cel Tânăr, *Scrisori*, 7, 29, 3-4; Plutarh, *Viața lui Pompeius*, 40). Acestui cult al ocaziei neașteptate i se asociază, evident, un puternic sentiment al vicisitudinilor umane și un anumit gust pentru mobilitatea socială.

Fiecare e mîndru de steaua lui, cuceritorul și sclavul deopotrivă. Simțul norocului nu-l împiedică pe libert să-și caute buna reputație, *gloria* și *favor*, și să se laude cu soarta sa surîzătoare. Sub acest aspect, Pallas și Remmius Palaemo nu sînt mai prejos decît Trimalchio.

În sfîrșit, libertul constituie un soi de hibrid curios de mimetism și prost-gust. Când e bogat, aristocrații au prilejul de a-și bate joc de acest amestec bizar (cînd însă e sărac, îl confundă probabil, fără a sonda prea mult realitatea, cu restul plebei). Libertul se străduiește să-l imite pe *ingenuus*, și mai ales pe acel *ingenuus* prin excelență care este aristocratul.

Cu o aleasă reverență, un libert al lui Augustus, mare expert în vinuri pentru masa imperială, i-a spus într-o zi unui invitat cum că împăratul nu ar fi băut niciodată alt vin decît acela din ținutul său natal. Acest servitor perfect (cărui nu-i cunoaștem numele, într-atît de mult se confunda cu funcția) asimilase atît de bine psihologia și gustul aristocrat încît pricepuse că toți sînt foarte susceptibili în ce privește vinul preferat, acela din propriul ținut: *suum cuique placet* (Plinius cel Bătrîn, *Istoria naturală*, 14, 72).

În ultimii ani ai Republicii și la începutul Imperiului, unii libertăți de la Roma și din Italia, care nu sînt nici cei mai bogați, nici cei mai săraci, pun să fie reprezentați în efigie, cu busturi, pe propriile morminte. Paul Zanker, care a studiat aceste busturi, vede în ele, pe bună dreptate, o relație cu acele *imagines* ale aristocraților. Numai că busturile aristocraților, transportate cu ocazia funeraliilor, nu erau niciodată așezate pe mormînt. Iată deci un caz în care imitația duce la o nouă practică. Care poate totuși include și prostul-gust, dacă libertul exagerează, dacă imită prea servil și sacrifică spiritul literei. Florence Dupont a dovedit în mod eficient că, pornind de la singura cultură adevărată, aceea a aristocraților, libertății din *Satyricon* își întocmeau o sub-cultură de prost-gust. Chiar atunci cînd se dedă exceselor unor *ingenui* membri ai Senatului sau cavaleri, libertul reușește să se facă ridicol în fața acestora. Un libert caută să se îmbogățească în orice fel: practicînd cămătăria, fiind lacom și zgîrcit. Dar oare nu la fel procedează și anumiți *ingenui*, ba chiar unii senatori? Ba da. Numai că senatorii vor face obiectul reprobării, iar libertul al bațjocurii.

În încheiere, aș dori să insist asupra unei alte perechi de diferențe ideologice între libertăți și patronii lor.

Se spune adesea că notabilii romani nu vedeau cu ochi buni rolul jucat de libertăți în societate. Totuși, documentația disponibilă nu mi se pare, în

ansamblul ei, orientată în acest sens. De pildă, în scrisoarea 47 adresată lui Lucilius, Seneca vorbește despre Callistus, libertul lui Caligula care în timpul lui Claudius a avut o sarcină importantă în administrație; fostul său stăpîn, al cărui nume nu-l cunoaștem, îl vînduse. Devenit un puternic libert imperial, Callistus s-a răzbușat pe acesta, lăsîndu-l să facă anticameră. Mărturia a fost interpretată ca un simptom al „orgoliului clasei rampante”, a libertilor, și al iritării produse de ea în rîndurile membrilor aristocrației. Dar nu despre aceasta este vorba. Seneca, dimpotrivă, se așază de partea libertului, împotriva fostului stăpîn al acestuia, care promise ceea ce meritase (Seneca, *Către Lucilius*, 47, 9).

Cu mai multe prilejuri, Plinius cel Bătrîn vorbește favorabil despre activitatea economică a unor liberti, nepregetînd să facă din ei niște modele vrednice de urmat. De fapt, el povestește cum, la începutul secolului al II-lea î.Cr., întrucît obținuse de pe mica sa moșie recolte mai abundente decît cele ale marilor proprietari vecini, Caius Furius Cresimus a fost victima invidiei acestora. Acuzat de maleficii, s-a deplasat în for cu unelte și cu sclavii, iar triburile l-au absolvit în unanimitate. Episodul demonstrează că opinia publică nu se arăta defel ostilă față de succesul și îmbogățirea libertilor (*Istoria naturală*, 18, 41-43).

Evident, se poate afirma că aceste relatări au mai ales o valoare morală, urmărind într-un fel să-i mortifice pe *ingenui*, arătînd că pînă și unii liberti se descurcă mai bine decît ei. Este adevărat. Apoi, aceasta nu înseamnă că libertii erau considerați egali cu oamenii născuți liberi. Totuși, ele ne arată că îmbogățirea și ascensiunea socială a anumitor liberti, între niște limite bine definite și ținînd cont de nivel, nu erau considerate scandaloase. Sub domnia lui Nero, cînd în Senat s-a desfășurat o amplă dezbateră pe tema libertilor, adepții moderației au invocat rolul pe care aceștia îl jucau în corpul social. În loc de a suscita indignare, faptul că numeroși senatori și cavaleri erau, se spunea, urmași ai unor liberti era un bun motiv de a nu se arăta prea severi față de *libertini* (Tacitus, *Anale*, 13, 26-27). Dinspre partea lor, adepții rigorismului nu puneau, desigur, sub semnul întrebării importanța libertilor în societate; mai curînd îi acuzau de ingraturitudine față de patroni. Indiferent care era opinia lui Tacitus, acest document spune multe despre favoarea de care libertii, în efortul lor de afirmare personală, se bucurau în opinia senatorilor. Însă cu condiția de a nu sări etapele. Că unii senatori s-ar trage din liberti, mai treacă-meargă! Era însă exclus ca un libert să ajungă senator. De altfel, am văzut deja că, în viața privată, libertul era exclus din mediile aristocrate, cu excepția cadrului relațiilor de patronat.

Toleranța senatorilor poate că nu era atît de împărtășită de *ingenui* din plebe, și mai cu seamă de clienți, din ale căror recriminări găsim ecouri în operele lui Martialis și Iuvenalis. Însă, în ceea ce-i privea pe senatori și pe cavaleri, ascensiunea „clasei” libertilor nu era, cu siguranță, ideea lor fixă; ei erau atenți mai curînd la respectarea îndatoririlor personale ale fostului sclav față de patron. *Libertus* era cel care îi preocupa, și nu *libertinus*. În dezbateră din Senat, nerespectarea unor astfel de îndatoriri a constituit tema principală a susținătorilor severității. Iar dacă libertul Pallans, chiar în acea perioadă, a primit din partea

Senatului recompense cu totul neobișnuite (cincisprezece milioane de sesterți și însemnele pretoriene), care l-au scandalizat pe Plinius cel Tânăr cu o jumătate de veac mai târziu, motivele subliniate de decretul senatorilor vor rămâne înrădăcinate în ideologia senatorială: Pallans a făcut dovada atașamentului și fidelității sale față de patroni (*et fidem pietatemque erga patronos*); a fost un păzitor vigilent al averii principelui și fiecare senator recunoaște, în ce-l privește (*pro virili parte*), că-i este îndatorat. Se poate înțelege că Plinius biciuiește înjosirea și servilismul acelor senatori; să observăm totuși că ei cel puțin au evitat să scrie că Pallans servise Roma și Imperiul (Plinius cel Tânăr, *Scrisori*, 7, 29 și 8, 6). De fapt, libertul, oricât de bogat ar deveni, nu poate avea acces la aristocrația dominantă, iar cel mai bun lucru pe care-l poate face e să-și manifeste întotdeauna recunoștința și fidelitatea față de patron. Problema este tratată în numeroase texte, iar patronii vorbesc cu mare ușurință despre această relație personală, văzută deseori aproape ca o legătură de paternitate.

În schimb, libertul, chiar dacă îi adresa patronului omagiile datorate, înclina probabil să nu insiste prea mult asupra acestei legături personale. Cultul Sortii și al Fortunei reprezintă un mijloc de atenuare a poverii unei legături pe care libertul nu reușește să o considere ca fiind cu adevărat familială. Trimalchio, libert independent, al cărui patron a murit lăsându-l pe el moștenitor, reprezintă un caz aparte, după cum observă Veyne. Ba chiar ar putea fi vorba de materializarea unei fantasme a libertților, de visul, caracteristic pentru ei, de a nu mai fi supuși acestei legături. Patronii sînt marii absenți din *Satyricon*, toți patronii, și nu doar cel al lui Trimalchio. Dimpotrivă, nici unul dintre libertii care apar aici nu încearcă să-și facă uitare originile și statutul. Ne-am putea închipui că libertul cetățean roman ar face tot posibilul pentru a se contopi în anonimatul mulțimii adevăraților *Quiriti*, *ingenuii*. Totuși, nici un text nu confirmă o asemenea atitudine, care de altfel ar fi fost inutilă: era probabil dificil, chiar într-o cetate mare ca Roma, să te ascunzi în anonimat și să-ți camuflezi adevăratul rang social. Dar, ca să ne întoarcem pentru ultima oară la *Satyricon*, libertii aduși în scenă nu se sustrag cîtuși de puțin de la a-și povesti întreg trecutul, nici de la a-și afișa amănuntele cele mai scabroase ale vieții lor ca sclavi. Decorația murală a vestibulului lui Trimalchio nu trece cu vederea nici una dintre etapele vieții de stăpîn al casei, reprezentînd totul în detalii (*omnia diligenter*: Petronius, *Satyricon*, 29).

Existența unui mediu al libertților, al *libertinilor*, pe care l-am mai putea numi *ordo libertinorum*, constituia o piedică în calea integrării rapide și complete a libertților înșiși, dacă nu a urmașilor lor. Aceasta nu-i deranja însă pe cei implicați, poate fiindcă îi detașa mai mult sau mai puțin de casa fostului lor stăpîn pentru a-i scufunda în societate.

Libertul nu este nici sclav, nici *ingenuus*: a fost sclav, iar acum e liber. Nu e victima unei segregări juridice sistematice, însă nu este nici pe deplin integrat. Inserat în rîndul oamenilor născuți liberi prin numeroase activități, economice sau de alt tip, este separat de aceștia prin propriile origini și îi frecventează destul de puțin.

În pofida acestor contradicții, libertii constituie un grup social. Ceea ce îi apropie pe unii de ceilalți sînt statutul lor juridic, destul de rigid în viața cotidiană, și maniera în care ei trăiesc acest statut. E și amintirea unei condiții încă foarte constrîngătoare, pe care toți libertii au cunoscut-o: sclavia. E, în sfîrșit, maniera în care libertii înșiși resimt acest trecut și în care îl resimt ceilalți.

Referințe bibliografice

- G. Boulvert, *Esclaves et affranchis impériaux sous le Haut Empire romain. Rôle politique et administratif*, Napoli, 1970.
- Idem, *Domestique et fonctionnaire sous le Haut-Empire romain*, Paris, 1974.
- H. Chantraine, *Freigelassene und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser*, Wiesbaden, 1967.
- A.M. Duff, *Freedmen in the Early Roman Empire*, Oxford, 1928 (Cambridge, 1958, ed. a II-a).
- F. Dupont, *Le plaisir et la loi*, Paris, 1977.
- G. Fabre, *Libertus. Patrons et affranchis à Rome*, Roma, 1981.
- M.I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, London, 1980 (trad. it., *Schiavitù antica e ideologie moderne*, Roma, Bari, 1981).
- H. Lemonnier, *Etude historique sur la condition privée des affranchis aux trois premiers siècles de l'Empire romain*, Paris, 1887.
- E. Meyer, „Die Sklaverei im Altertum”, în *Kleine Schriften*, vol. I, Halle, 1924, ed. a II-a, pp. 169-212.
- M.I. Rostovzev, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford, 1926, 1957, ed. a II-a (trad. it., *Storia economica e sociale dell'impero romano*, Firenze, 1933).
- S. Treggiari, *Roman Freedmen during the Late Republic*, Oxford, 1969.
- P. Veyne, „Vie de Trimalcion”, în *Annales, ESC*, 16, 1961, pp. 213-247.
- P.R.C. Weaver, *Familia Caesaris, a Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves*, Cambridge, 1972.
- P. Zanker, „Grabreliefs römischer Freigelassener”, în *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, 90, 1975, pp. 267-315.

Capitolul 7

ȚĂRANUL

Jerzy Kolendo

Dacă prin țăran am înțelege omul ce lucrează personal pământul pe care îl posedă, în multe perioade ale istoriei antice, medievale și moderne am întâlni prea puțini țărani. Proprietatea nu reprezintă o condiție necesară pentru această definiție: alături de țărani liberi, care cultivă pământul aflat în proprietatea lor, trebuie luate în considerare grupuri ample de indivizi care lucrează pământurile aparținând altora, atât în raporturi mai mult sau mai puțin stabile, cât și, de pildă, prin prestări de muncă sezoniere. Cele două categorii (proprietari sau nu) prezintă, de altfel, trăsături comune, care au fost bine identificate, în comparație cu alte perioade istorice, de către savanții așa-numitei *peasant economy*. În prezentul volum, un eseu este dedicat în mod special acelor lucrători aparte ai pământului care erau sclavii. Aici ne vom mărgini la lucrătorii „liberi”, cu toate că unele categorii precum colonii de la sfârșitul Antichității se găsesc de fapt într-o condiție de cvasi-aservire.

Terminologia romană însăși ne îndeamnă să folosim o accepție largă a cuvântului „țăran”. Termenul de bază era *rusticus*, formă derivată din *rus*, „zonă rurală”, în opoziție cu *urbs*, „oraș”. Dar *rusticus* nu e numai țăranul: mai e și individul „simplu” și „modest” sau, într-un sens peiorativ, „mitocanul”, „grosolanul”, „neurbanul”, „necivilizatul”. Și în acest caz, terminologia exprimă bine realitatea raporturilor sociale.

Ceilalți doi termeni principali – *agricola* și *colonus* – se leagă de diferite aspecte ale vieții rurale. Ambele se află în conexiune cu verbul *colo*, „a cultiva”: „De la acest verb – spune Sfântul Augustin – își trag numele atât agricultorii, cât și colonii” (*Cetatea lui Dumnezeu*, 10, 1).

Agricola (de la *ager* și *colo*) exprimă contactul nemijlocit al omului cu pământul. Îl poate desemna atât pe țăranul care își lucra lotul aflat în proprietatea sa (Plinius, *Istoria naturală*, 1, 6), cât și pe proprietarul bogat (Varro, *Despre agricultură*, 1, 4, 1). Ambivalența termenului se explică prin faptul că membrii aristocrației romane arătau o mare considerație față de propriile ocupații agricole. Adesea, pe timpul verii, senatorii se transferau la țară, iar plăcerii acestei refugierii departe de vacarmul citadin i se alătura necesitatea de a controla principalele munci ale câmpului.

Termenul *colonus* are o istorie foarte complicată. De foarte multe ori, este pur și simplu un sinonim al lui *agricola*: i se aplică în principal „micului agricultor”, dar se poate referi și la membrii aristocrației senatoriale și ecvestre (Cicero, de exemplu, îl numește pe un cavaler *optimus colonus*: *Despre orator*, 2, 287). Dar apare și cu o pluralitate de înțelesuri tehnice: de pildă, *colonus* îl desemnează pe locuitorul unei colonii (romane sau latine), care primește un lot de pământ pentru cultivat, dar și pe

țăranul care ia în arendă. Această din urmă accepție se întâlnește deja în secolul I î.Cr., însă devine mai frecventă în prima epocă imperială și mai ales în Imperiul târziu.

Istoria țăranilor romani este în primul rând o istorie „exterioară”, care se identifică în mare parte cu evenimentele din agricultura italică. Perspectiva e determinată inevitabil de izvoarele de care dispunem și care ne spun prea puține despre „istoria interioară” a țăranilor. Aceștia apar aproape exclusiv în contextul specific al luptelor politice pentru legile agrare, așa cum erau văzute de clasa conducătoare romană sau, mai bine zis, de o parte a clasei conducătoare. Cu foarte puține excepții, țăranii nu ne-au lăsat mărturii directe.

Un alt factor deformant îl constituie idealizarea vieții rurale: amintirea celui mai îndepărtat trecut al Italiei, când bărbații își cultivau personal fișia de câmp, ori poezia bucolică, în care țăranii sînt înfățișați pe sub felurite travestiri. Astfel, aproape întotdeauna, nu putem face altceva decît să înregistrăm simpla prezență a țăranilor, fără a putea pătrunde în universul lor. Ce știm, de pildă, despre acei „oameni liberi de la cîmpie” care au participat, alături de sclavi, la revolta lui Spartacus?

În mod tradițional, țăranii trăiau în lumea închisă a autosuficienței. Ei se situau la hotarele economiei negustorești, mărginindu-se la a-și vinde produsele pămîntului în piețele locale sau în micile cetăți – foarte numeroase – din Italia centrală. În acele versuri frivole închinat lui Priap care capătă numele de *Priăpea*, țăranul sărac e de regulă proprietarul unei grădini de zarzavaturi, asupra căreia veghează o grosolană statuie din lemn a zeului, înfățișat cu falusul în erecție. Dar țăranii nu se mărgineau la cultivarea acestor mici grădini, ei sporindu-și cîștigurile prin prestarea unor lucrări ca salariați pe timpul principalelor munci sezoniere.

Proverbiale erau sărăcia țăranilor și modul lor de viață primitiv. *Moretum*, atribuit lui Vergilius, îl zugrăvește pe țăranul care se trezește în zori, lîngă un foc stins, se acoperă cu o piele de capră și începe să trudească în jurul unei pietre de moară. Pentru a-și alina suferința, el intonează cîntece campestre. Are un singur ajutor: o sclavă africană cu buzele groase și încălțările pline de găuri.

Georgicele lui Vergilius alcătuiesc un poem didascalic, însă nu erau, cu siguranță, destinate țăranilor. Totuși, poetul evocă modul de viață al țăranilor pe care îi cunoscuse la Mantua, în anii tinereții. El se gîndește la o mică proprietate: „Tu să lauzi întinsele-ogoare,/ Dar unul mic să cultivi” (2, 412 și urm.)¹. Simbolul idealizat al țăranului vergilian îl constituie faimosul *senex Corycius* (unul dintre pirații din Cilicia învinși de Pompeius și stabiliți în Italia meridională), care din cîteva iugăre de pămînt părăsit, la Tarentum, crease o grădină minunată (4, 116-148):

Însă desigur, la ultim dacă-acum capăt al trudei
Vele n-aș strînge și spre pămînt n-aș grăbi să-ndrept prora,
Poate că și grădinile grase ce grijă-a culturii

1. Fragmentele citate din *Georgicele* lui Vergilius sînt preluate din *temerara, gongorina* traducere a lui Nicolae Ionel, Institutul European, Iași, 1997 (n.t.).

Le-mpodobește-aș cînta și-n flori duble, rozarii din Pestum ;
 Și în ce fel de sorbit bucura-s-ar cicorile rîul,
 Și înverzite de țelină maluri și strîmbul prin iarbă
 Crește-ar burtos castravete ; și nici pe tîrziu înfrunzitul
 Narcis ori cu mlădioasă tăcere-aș acantul,
 Impalidatele iederii și iubind țărmerii mirții.
 Căci sub ale Ebaliei îmi amintesc turnuri nalte,
 Unde negrul stropește galbene hore Galesus,
 Corycian am văzut un bătrîn, ce puține-n lăsatul
 Cîmp avea iugăre, neroditor acela prin tauri,
 Nici turmei bun de islaz și nici prieten lui Bacchus.
 El totuși rare-n tufișuri legume și albi în preajmă
 Crini, rozmarin culegînd și comestibil și macul,
 Forțe-egala, prin suflet, de regi ; și-n tîrzie venind el
 Noapte acas', cu mîncări încărcă masa necumpărate.
 Primul în primăveri roze, iar toamna-a culegere poame ;
 Și, cînd iarna amară încă cu-nghețul ei pietre
 Le rumpea, și cu gheață cursu-l frîna de pîraie,
 Coama acantului el de atunci o tunde, celui fraged,
 Vara certînd-o tîrzie și pe Zefirii zăbavnici.
 Deci, în albine fecunde aceleași și-n roiuri mulțime
 Primul se-mbelșuga și spumoasă trăgea din presații
 Fagurii mierea ; el avea tei, cum și pini foarte rodnici ;
 Și cu cît floarea lui nouă cu fructe prearodnic copacul
 Se îmbrăcase, pe-atîta și toamna purta cele coapte.
 El chiar tîrzii în șir transplantatu-și-a ulmii
 Și foarte tarele păr, pruni sălbatici purtînd deja prune,
 Cum și platani ce deja dau însetoșăților umbre.

Intenția lui Vergilius este evidentă : aceea de a arăta la ce rezultate poate duce munca aspră a cîmpului. Dar aproape că nu mai trebuie să spunem că realitatea era cu totul alta.

Izvoarele istorice referitoare la țărani datînd de la începutul și mijlocul Republicii sînt în aparență destul de numeroase. Istoricii (Titus Livius, Dionysios din Halicarnas) ne informează asupra legilor agrare și a gravelor conflicte legate de promulgarea lor. Tradiția antică ne-a transmis multe informații despre faza cea mai străveche a agriculturii romane. Cunoaștem destul de bine și procesul de întemeiere a coloniilor romane și latine. Asupra valorii acestor surse au loc discuții aprinse. La sfîrșitul secolului trecut și începuturile secolului nostru, în istoriografie au predominat tendințele hipercritice. Se considera că întreaga tradiție privitoare la legile agrare și la așa-numitele *leges de modo agrorum* (care stabileau limite în ocuparea pămînturilor publice) nu era demnă de crezare, fiind o simplă anticipare a faptelor din epoca Gracchilor și a lui Sylla. Astăzi, aceste tendințe au fost în mare parte abandonate, considerîndu-se că se pot folosi anumite informații asupra istoriei agrare a Romei de la începuturile Republicii.

Societatea romană din perioada regală și de la începuturile Republicii era o societate țărănească. Despre țărani se poate vorbi însă abia atunci cînd încen a se manifesta ocupații neagricole. Documentația literară și

cea arheologică dezvăluie prezența unor grupuri de artizani și negustori în Roma epocii regale. Era însă vorba de grupuri minoritare, provenite în cea mai mare parte din afară.

Tot grupul conducător din perioada de început a Republicii (secolele V-IV î.Cr.) se compunea din „țărani”. Această constatare își găsește confirmarea în tradiția mult mai târzie, care ne vorbește despre mari bărbați din trecut implicați nemijlocit în munca câmpurilor. Cincinnatus ar fi aflat despre numirea sa ca dictator pe când tocmai ara. Populară era și etimologia cuvîntului *viatores* („curieri”) din *via*: curierii aveau de bătut cale lungă pentru a-i găsi, pe câmpuri, pe senatorii cărora li se încredințaseră sarcini importante (Plinius cel Bătrîn, *Istoria naturală*, 18, 21). Această tradiție exalta simplitatea strămoșilor și întărea necesitatea implicării aristocrației senatoriale în proprietatea de pămînturi.

Ar fi fundamental să determinăm cînd anume s-a format o clasă a țăranilor uniformă în esență (în ciuda diferențelor de avere, uneori considerabile) și cînd a avut loc separarea unei clase de proprietari de pămînturi care nu cultivau nemijlocit pămînturile. Fenomenul este clar perceptibil în secolul al III-lea î.Cr., dar trebuie să fi început cu mult timp înainte. Separarea grupului proprietarilor bogați trebuie legată de lupta acerbă dintre patricieni și plebei și de cucerirea romană a Italiei, care a dus la confiscarea unei mari părți a teritoriilor populațiilor învinse. Zonele confiscate intrau în *ager publicus populi Romani* și erau exploatate în diferite moduri. Disputele legate de modul de exploatare a acestui *ager publicus* au fost foarte aspre, mai cu seamă în momentele în care nu apăreau noi cuceriri. Unele grupuri voiau să-l transforme în pășuni legate de transumanță, iar altele cereau să fie supus unei exploatare agricole propriu-zise.

Din punct de vedere juridic, acest imens patrimoniu funciar putea fi menit întemeierii unor colonii, așa-numitei *partitio viritim* între cetățenii romani, sau putea fi lăsat în seama competenței cenзорilor, care erau autorizați să-l atribuie după diferite criterii. Această din urmă soluție ducea la rezultate foarte inegale din punct de vedere economic. Cota cea mai relevantă era dată în arendă în mari loturi sau era atribuită în proprietate ereditară prin plata unei taxe: de beneficiat, au beneficiat aproape numai senatorii (avantajați de faptul că cenzorii proveneau din rîndurile lor) și – ceva mai târziu – cei mai bogați și mai influenți dintre cavaleri. Alcătuirea marilor proprietăți a pornit de la această aprobare, cu felurite titluri, a așa-numitului *ager publicus*.

În realitate, existau limite pentru această ocupare a *ager publicus*. La început părea să prevaleze principiul potrivit căruia nu era permis să obții un lot ce depășea capacitatea de cultivare a împrumietăritului. Într-un al doilea moment, s-a permis cumpărarea suprafeței ce urma să fie valorificată. În cele din urmă, s-a încercat fixarea unei limite maxime pentru proprietatea individuală; în particular, mai sus pomenita *lex de modo agrorum* a consfințit interdicția ocupării a mai mult 500 de iugăre (125 de hectare) din *ager publicus* și de a duce la păscut mai mult de 100 de capete de vite mari sau 500 de capre sau oi: această prevedere este dificil de datat cu precizie, dar probabil că a fost adoptată după cel de-al

doilea război punic și, cu siguranță, înainte de anul 167 î.Cr. Potrivit tradiției, limita celor 500 de iugăre figura în una dintre legile *Liciniae-Sextiae*, promulgate în anul 367 î.Cr., în faza de încheiere a luptelor dintre patricieni și plebei. Desigur, nu putem exclude că atunci s-a hotărât un maximum de suprafață ocupabilă, însă măsura este prea ridicată dacă o raportăm la o epocă în care teritoriul roman cuprindea numai Latiumul și o fișie restrânsă din Etruria meridională.

Concret, toate dispozițiile limitative s-au dovedit posibil de eschivat, iar chestiunea destinației aceluia *ager publicus* a rămas, în consecință, una dintre temele fundamentale ale dezbaterii și luptei politice pentru o mare parte din perioada republicană.

În tradiția privitoare la Roma regală și din perioada de început și de mijloc a Republicii, revine frecvent motivul dimensiunilor mici ale proprietăților cultivate de țărani. Romulus le-ar fi atribuit tuturor romanilor un teren cu suprafața de *bina iugera*, două iugăre (un iugăr înseamnă 0,25 ha). Acesta ar fi fost așa-numitul *heredium*, lotul de pământ în proprietate deplină, transmisibil moștenitorilor. Chiar în cele mai vechi colonii romane, împroprietăriții ar fi primit loturi de această mărime. Însă datele sînt discordante: se povestea că, după alungarea regilor, plebea ar fi obținut loturi de 7 iugăre. De aceeași dimensiune ar fi fost, după o altă știre, loturile atribuite după războiul împotriva lui Pyrrhus: învingătorul Curius Dentatus (consul în anul 290) ar fi spus că cetățeanul căruia nu-i ajungeau 7 iugăre de pământ trebuia considerat primejdios. Cincinnatus ar fi fost numit dictator în timp ce cultiva o moșie de 4 iugăre. De bună seamă, e vorba de niște tradiții legendare, născute pe timpul luptelor îndirjite pentru reforma agrară de la sfîrșitul Republicii; ele erau legate de vechiul principiu al economiei agrare romane, în baza căruia nu era drept ca cineva să posede pămînturi pe care nu era în măsură să le cultive bine.

Tradiția vorbește de loturi mici și atunci cînd se referă la perioada următoare. În coloniile romane întemeiate la începutul secolului al II-lea, cotele ar fi avut dimensiuni diferite, însă mai totdeauna reduse: 5 iugăre (două cazuri), 6 iugăre (două cazuri), 8 iugăre (un caz), 51 de iugăre și jumătate (un caz). Numai în coloniile de drept latin se atribuiau loturi mai mari: de regulă, soldații de cavalerie primeau 30 sau 40 de iugăre, iar cei de infanterie 15 sau 20. Însă la Bolonia (Bologna) cavalerii au primit 70 de iugăre, iar ceilalți coloni 50; la Aquileia, captată în anul 183 la limitele dominației romane, cavalerii au obținut 140 de iugăre, centurionii 100, iar infanteriștii 50.

Aceste diferențe sînt explicate în diferite moduri. Potrivit celei mai răspîndite ipoteze, scopul era acela de a evita formarea unor averi mari în coloniile romane. În orice caz, rămîne de explicat cum putea supraviețui o familie țărănească cultivînd un pămînt de numai două iugăre, chiar practicînd o cultivare manuală intensivă. Mai trebuie amintit și că, în sistemul rotației bienale, în fiecare an era cultivată doar o jumătate din suprafața disponibilă. Nu se poate exclude eventualitatea ca echivalența 1 iugăr = 0,25182 ha să fie greșită prin lipsă. Potrivit lui Titus

Livius (5,30,8), după cucerirea orașului Veii s-au distribuit 7 iugăre de cap de locuitor, însă Diodor vorbește de 4 iugăre sau, după o altă tradiție amintită tot de el, de 28 de iugăre. Poate că nu e vorba pur și simplu de erori, ci de unități de măsură a suprafeței diferite.

În general, se consideră că aceste mici moșii ale țăranilor din Italia antică erau rotunjite prin exploatarea pământurilor comune. Romuleenele *bine iugera* ar fi însemnat numai grădina. Același lucru se întâmpla și în colonii: împrăștierea ar fi găsit în vastele suprafețe neîmpărțite rotunjirea necesară a loturilor proprii.

Această varietate a informațiilor asupra dimesiunii loturilor constituie o dată de fond a întregii tradiții privitoare la istoria agrară republicană. O regăsim, punctual, și în ce privește atribuirile din epocile următoare: reformele gracchiene prevedeau atribuirea unor loturi de 30 de iugăre; Marius ar fi spus că 14 iugăre trebuiau să fie suficiente pentru o familie țărănească; în secolul I î.Cr. a apărut ideea împărțirii terenurilor fertile din *ager Campanus* și *ager Stellas* în loturi de 10 și 12 iugăre.

Este evident că, în aceste împrejurări, sînt foarte greu de estimat condițiile reale de viață ale țăranilor romani. Apoi, trebuie să se țină seama că orice viziune generalizantă e menită să se ciocnească de varietatea extremă a situațiilor locale, care după cucerirea romană a fost complicată de diferențierile juridice ale populațiilor supuse.

Luptele agrare și propunerile de împărțire de pămînturi plebeilor par să se fi concentrat în anumite perioade. Problema apăsătoare mai ales atunci cînd cuceririle exterioare stagnau și, în consecință, trebuiau împărțite pămînturile disponibile. Este evident că, în acele momente, nu toate poftele puteau fi satisfăcute. Nici ritmul de întemeiere a coloniilor nu era constant. Această alternanță între perioadele în care romanii dispuneau de noi pămînturi de cultivat și perioadele în care această disponibilitate lipsea poate fi considerată o altă trăsătură de fond a istoriei romane de la începutul Republicii, putînd explica asprimea conflictelor sociale ce au decurs de aici.

Pentru aristocrația patriciană deținătoare a puterii, achiziționarea de pămînturi reprezenta o problemă minoră. Dar cine avea să le cultive? Această întrebare evocă problema clientelei. Adesea, clienții primeau o fișie de pămînt din proprietatea patronului, căruia trebuiau să-i predea o parte din recoltă. Apoi, o mîna de lucru considerabilă era constituită probabil din indivizii privați de libertate din cauza datoriilor; Varro, care îi numește *obaerati* și îi definește ca fiind lucrători ce se află „între libertate și sclavie”, afirmă că pe vremea lui aceștia se găseau mai ales în Illiria, Asia și Egipt (*Despre agricultură*, 1, 17, 2-3).

În secolul al II-lea î.Cr. au avut loc schimbări fundamentale în ceea ce privește condițiile de viață ale clasei țărănești, ca urmare a marilor cuceriri mediteraneene. De fapt, acest proces a condus la o „modernizare” fundamentală a structurilor sociale și economice: Roma a început să semene cu cele mai dezvoltate țări elenistice.

În regiunile centrale și meridionale, mica proprietate țărănească a intrat în criză, în timp ce proprietatea mijlocie și mare, bazată pe munca

sclavilor, s-a întărit. Este faimos episodul povestit de Plutarh: trecînd prin Etruria, Tiberius Gracchus ar fi fost uimit de cîmpurile pustii, străbătute numai de sclavi.

Care au fost cauzele acestei crize? Izvoarele antice evidențiază cîțiva factori concomitenți.

În primul rînd, serviciul militar, care îi îndepărta pe țărani de pe cîmpuri, ținîndu-i vreme îndelungată în afara hotarelor Italiei. Dacă *pater familias* rămînea departe mai mulți ani, gospodăria sa sfîrșea în mod inevitabil prin a decădea din lipsa de control și de mîină de lucru. În afară de aceasta, cînd se întorcea, nu mai era obișnuit cu munca aspră a cîmpului. Mai mult, soldații, recrutați în principal din rîndul țăranilor care trăiau într-un cadru economic preponderent sau în exclusivitate natural, intrau în contact, în țările elenistice mai dezvoltate, cu unele forme economice cu caracter comercial. Războiul le furniza mijloacele, care erau cu repeziciune consumate la fața locului. În patrie, aceste obiceiuri „consumistice” nu mai puteau fi satisfăcute. Dezvoltarea orașelor, mai ales a Romei, a oferit însă posibilitatea reproducerii modului de viață experimentat în armată. Populația agricolă era absorbită de mării poli ai urbanismului. În Roma secolelor al II-lea și I î.Cr., lucrările edilitare înfloreau, afirmîndu-se în același timp diferitele sectoare ale artizanatului, care utilizau nu numai sclavi și liberti, ci și emigranți din zonele rurale. Se putea supraviețui vînzînd votul, profitînd de împărțirile de grîne la preț scăzut sau (mai tîrziu) gratuite ori cîștigînd sprijinul patronilor. Într-adevăr, Sallustius scrie: „Tinerii, care înainte suportaseră sărăcia cîștigîndu-și cele necesare traiului prin munca brațelor, atrași de împărțirile publice și private, preferau trîndăvia la oraș unei munci ingrate” (*Conjurația lui Catilina*, 37, 6). Dar Roma atrăgea și prin stilul ei de viață: „Țăranii au părăsit secera și plugul, preferînd să-și folosească mîinile pentru a aplauda la teatru sau la circ mai curînd decît pentru a cosi sau pentru a culege via” (Varro, *Despre agricultură*, 2, 4).

O altă cauză o reprezenta concurența mării proprietăți funciare, concentrată în mîinile senatorilor, cavalerilor și aristocrațiilor locale. Secolul al II-lea e o perioadă caracterizată printr-o puternică dezvoltare a mării proprietăți, întemeiată pe munca sclavilor și orientată mai ales către cultivările rentabile ale măslinului și viței-de-vie. Clasa conducătoare reușea să pună stăpînire pe întinderi enorme din *ager publicus*, transformîndu-le de fapt în proprietate privată, izbutind să le cultive multumită afluxului de mîină de lucru sclavagistă. „Ieftin ca un sard”, se spunea în anul 177 î.Cr., cînd, ca urmare a operațiunilor militare întreprinse în Sardinia – o gigantică incursiune cu miză sclavagistă – au fost scoși la vînzare în același timp 65.000 de prizonieri. Astfel de împrejurări caracterizează bine fenomenul.

Cultivarea viței-de-vie și a măslinului, mult mai rentabile decît cerealele, putea fi întreprinsă numai de proprietarii bogați, singurii în măsură să plătească dinainte cheltuielile ridicate ale plantării (mai ales în cazul viei) și să aștepte mult timp, necesar obținerii primelor recolte. Țăranul de rînd nu numai că nu avea aceste posibilități, dar nu putea

nici măcar să producă cereale mai puțin costisitoare decât cele produse de marile proprietăți ori decât cele provenite din provincii. Economia negustorească îl atrăgea pe țăran în calitate de consumator, însă îl excludea în calitate de producător.

Un alt motiv de criză a fost uzurparea de către marii proprietari a pământurilor comune, ce reprezentau, cum am văzut, o fundamentală rotunjire a proprietăților țărănești (destinate mai ales pășunatului).

Exodul masiv al țăranilor către orașe a avut consecințe foarte grave pentru Republica romană și din punct de vedere militar: în realitate, recrutarea a devenit din ce în ce mai anevoioasă. Reformele agrare ale Gracchilor își propuneau să reconstruiască pătura țărănească, împărțind mici loturi din *ager publicus*. Legea agrară a lui Tiberius Gracchus, promulgată în anul 133 î.Cr. și reluată zece ani mai târziu de Caius Gracchus, stabilea ca limită pentru ocuparea lui *ager publicus* 500 de iugăre plus 250 de iugăre pentru fiecare copil, dar nu pentru mai mult de doi (prin urmare, un total de 1.000 de iugăre). Cota din *ager publicus* devenită indisponibilă ca urmare a acestei limitări urma să le fie distribuită țăranilor în loturi de 30 de iugăre nealienabile.

O comisie de *triumviri agris dandis adsignandis iudicandis* s-a ocupat de distribuirea pământurilor. Mărturie a activității acesteia stau pietrele de hotar găsite în diferite regiuni din Italia centrală și meridională. Însă reforma a fost aprig combătută de aristocrația senatorială. Violenței luptei politice, transformată în două rînduri în sîngeroase reglări de conturi, i s-au adăugat dificultățile tehnice: să ne gîndim, de exemplu, la dificultatea de a deosebi *ager publicus* propriu-zis de pământurile cultivate ca proprietate privată.

Rezultatele reale ale acestei acțiuni reformatoare sînt greu de evaluat: nu știm nici măcar cîți au beneficiat de activitatea triumvirilor. Oricum, imediat după uciderea lui Caius Gracchus a început suprimarea reformelor. Printre altele, a fost abolită prevederea fundamentală a inalienabilității loturilor atribuite.

Altul a fost caracterul reformelor agrare din secolul I î.Cr. Acestea urmăreau atribuirea de pămînturi veteranilor, cîtă vreme soldații proveneau acum în cea mai mare parte din straturile cele mai sărace ale populației. Aceste atribuiți aveau scopul de a garanta supraviețuirea foștilor soldați după serviciu; ele reprezentau un soi de primă de lăsare la vatră.

Prima împărțire de acest gen a avut loc pe timpul lui Sylla: potrivit lui Appianus, 120.000 de indivizi au primit pămînturi. Însă, conform estimărilor mai realiste ale unor istorici moderni, cifra trebuie să fi fost cam în jur de 80.000. Pentru înfăptuirea acestei operațiuni grandioase, au fost confiscate teritoriile unor cetăți italice care se arătaseră ostile lui Sylla. Prin urmare, nu putem afirma că aceste măsuri au izbutit să reconstruiască pătura țărănească: ce se dădea într-o parte era luat din alta. Trebuie să menționăm însă că nu întotdeauna acești veterani erau ori voiau să devină țărani. De multe ori, pămîntul era revîndut de îndată sau dat în arendă.

Practica împărțirii de pământuri veteranilor a continuat în epoca războaielor civile. La ea au recurs Pompeius, Caesar și Octavianus. Dar cea mai vastă împărțire de pământuri a avut loc în vremea lui Augustus.

Pe lângă țărani de rînd, care-și cultivau pămîntul din proprietate, și zilierii salariați, exista categoria celor care cultivau o fișie străină, furnizîndu-i proprietarului un echivalent în bani, în natură sau în prestări de munci. Termenul cel mai potrivit pentru condiția acestora este „coloni”. Trebuie să evităm însă riscul de a transfera la epocile mai vechi modelul colonatului dinspre sfîrșitul Antichității.

Mărturii despre țărani care lucrau pămînturi aparținînd altora datează încă din epoca de început a Republicii. Însă aceste situații sînt legate de unele fenomene specifice pentru epoca respectivă, precum înrobirea din datorii sau anumite tipuri de clientelă. Prin urmare, ar fi eronat să căutăm o continuare a acestor situații în epocile următoare.

În ultima perioadă a Republicii, acest fenomen e legat mai cu seamă de dezvoltarea marilor proprietăți. Totuși, nu reușim întotdeauna să determinăm ce statut social se ascundea sub termenul ambivalent *colonus*. Știm că, în paralel cu folosirea mîinii de lucru a sclavilor, o parte dintre marii proprietari de pământuri obișnuiau să atribuie mici loturi de pămînt unor coloni. Care era criteriul ce determina adoptarea uneia dintre aceste două soluții? Răspunsul ne este oferit de Columella (1,7,4 și urm.):

Să căutăm să avem pe proprietate coloni țărani, și întotdeauna aceiași, dacă sînt harnici: asta ne e de folos atunci cînd nu putem conduce singuri gospodăria agricolă și nu ne convine să ne punem sclavii să o lucreze, întrucît pămînturile sînt situate în zone nesănătoase ori sterile [...]. În proprietățile îndepărtate, unde stăpînului nu-i este ușor să meargă, orice fel de teren produce mai mult în mîna colonilor liberi decît a sclavilor. Aceasta e mai cu seamă adevărat pentru terenurile cultivate cu grîu...

Potrivit lui Columella, folosirea colonilor ar fi reprezentat deci o cale complementară față de folosirea sclavilor, justificată prin motive legate de dislocarea proprietăților. Pe proprietățile sale sabine, Horatius avea 5 coloni, care cultivau mici moșii. În altă parte a proprietății însă lucrau 8 sclavi conduși de un *vilicus*. În epoca imperială, colonii au un rol mai important, după cum dovedește corespondența lui Plinius cel Tînăr: pe proprietățile sale din Tifernum Tiberinum (astăzi Città di Castello) predomina munca sclavilor.

Pentru a determina poziția colonilor în raport cu proprietarul, este fundamental să stabilim prestațiile cărora le erau ei destinați: în bani, în natură sau în muncă (însă, în Italia de la începutul Imperiului, această din urmă soluție, chiar dacă exista, era probabil foarte limitată).

Prestațiile colonilor erau determinate prin două modalități principale. Ori erau obligați să plătească (în bani sau în natură) o cantitate fixă din recoltă, ori se angajau să predea o cotă variabilă în raport cu valoarea recoltei. În această perioadă, cea mai răspîndită formă o reprezenta plata fixă anuală în bani, stabilită pentru un *lustrum*, adică pentru o perioadă de cinci ani. *Remissiones* sau reduceri ale plății se acordau în cazul unor

calamități. Însă izvoarele vorbesc foarte adesea și de *reliquia colonorum*, adică de datorii neplătite ale colonilor.

Din punct de vedere economic, prestațiile colonilor aveau de multe ori o importanță secundară. Așa-numitele *parvae accisiones*, de pildă un fagure de miere sau diferite brânzeturi pe care colonii le duceau proprietarului, reprezentau un soi de dar, menit să elogieze legătura dintre cele două părți.

Predarea unei cote de recoltă ce varia în funcție de valoarea acesteia e descrisă amănunțit de Plinius cel Tânăr, care fusese nevoit să acorde o serie de *remissiones* ca urmare a unor ani nefavorabili, care îi sărăciseră colonii. Tocmai pentru a ieși în întâmpinarea nevoilor colonilor, Plinius a stabilit acest tip de prestație; spre deosebire de arenda fixă, ea nu-i ruina pe țărani din cauza unei recolte proaste. Sistemul prezenta însă un dezavantaj pentru proprietar: implica existența unor forme de control, cu scopul de a verifica valoarea exactă a recoltei.

În prima epocă imperială, proporția acestei forme de dependență e cu neputință de determinat. De fapt, nu știm nimic despre raportul dintre munca sclavilor și cea a colonilor, nici în acele *villae* de mici dimensiuni, nici pe latifundii. Secolele al II-lea și al III-lea, mai ales, reprezintă o epocă săracă în izvoare literare, în vreme ce săpăturile recente efectuate în unele *villae rusticae* nu ne furnizează informații pe care să ne putem baza. Dar tendința este limpede: aceasta se îndrepta către o creștere a numărului colonilor, chiar dacă reperarea acestui tip de mînă de lucru era, de multe ori, anevoioasă (într-adevăr, Plinius cel Tânăr, *Scrisori*, 3, 19, 7, vorbește de o *penuria colonorum*).

Deși contractele erau de regulă pe cinci ani, colonii tindeau să rămână pe proprietate pentru perioade mai îndelungate. În acest sens, interesul proprietarului coincidea cu acela al țăranilor. An: văzut cum, pentru Columella, un *felicissimus fundus* era acela care avea coloni născuți la fața locului. Datoriile neplătite, *reliquia colonorum*, îi obligau și mai mult pe coloni, care, de altfel, după cum arată Plinius cel Tânăr, nu par să fi depus mari eforturi pentru a-și plăti datoriile. În pofida conflictelor recurente, ambele părți erau interesate în continuarea raportului.

Spre sfîrșitul Antichității s-a mai adăugat un factor: intervenția statului, care căuta să îngrădească mobilitatea populației agricole, pentru a asigura stabilitatea colectării fiscale. Izvoarele juridice ne transmit numeroase informații asupra colonatului din această epocă. Potrivit viziunii istoriografice tradiționale, muncile colonilor, stabiliți pe mici fișii de pămînt, le-ar fi înlocuit treptat pe acelea a sclavilor, ajungînd să ocupe un loc central în sistemul economic. Apoi, unii istorici văd în colonatul dinspre sfîrșitul Antichității o anticipare a aservirii iobăgești din Evul Mediu. Unele studii recente au subliniat însă caracterul unilateral al acestei interpretări și orientarea parțială a documentației de care dispunem: în realitate, aceasta privește, aproape în exclusivitate, problemele fiscale, care nu epuizează complexitatea colonatului de la sfîrșitul Antichității. Începînd cu reforma fiscală a lui Diocletianus, fiecare individ care trebuia să plătească un impozit personal (*capitatio*) era înscris într-un registru special în localitatea de rezidență. Grupul de contribuabili

din care acesta făcea parte era responsabil de plata impozitului. Din punct de vedere fiscal, colonii erau deci legați de pământul pe care trăiau: de pildă, o lege din anul 332 stabilește că, dacă un proprietar primește pe domeniile sale un colon al altcuiva, nu numai că trebuie să-l înapoieze vechiului proprietar, ci trebuie să plătească și capitația pentru întreaga perioadă în care colonul s-a oprit pe lângă el.

Este evident că interesul statului, preocupat de stabilitatea colectării fiscale, coincidea cu acela al proprietarilor, care urmăreau să evite scurgerea mîinii de lucru de pe teritoriile lor. Spre sfîrșitul Antichității, „pămîntul fără oameni” preuala asupra „oamenilor fără pămînt”.

Zilierii salariați au jucat și ei un rol fundamental în agricultura romană. Dat fiind caracterul însuși al muncii agricole, cu puternice vîrfuri sezoniere, pentru marele proprietar era extrem de antieconomic să facă față acestei majore, dar temporare nevoi de mînă de lucru prin munca sclavilor din personalul permanent al unei *villa*, meniți inevitabil să rămîna prea puțin folosiți pentru o mare parte a anului. Cato vorbește despre rolul însemnat al acestor zilieri. Printre diferiții factori de care trebuia să se țină seama în achiziționarea unei *villa*, el amintește disponibilitatea unei mîini de lucru suficiente în preajmă (*Despre agricultură*, 1, 3: *operariorum copia sit*). Și bunele raporturi cu vecinii erau importante, întrucît înlesneau recrutarea de zilieri. Zilierii salariați sînt amintiți și de Varro, atunci cînd vorbește despre tipologia mîinii de lucru agricole; potrivit acestui agronom, lucrătorii trebuiau folosiți în teritoriile insalubre întrucît moartea unui zilier era mai puțin păgubitoare din punct de vedere economic decît moartea unui sclav (1, 17, 2). Zilierii trebuiau folosiți și în muncile primejdioase, precum culesul viilor plantate pe arbori, *ad arbustum*.

Uneori, zilierii formau echipe sub conducerea unor antreprenori numiți *mancipes*. Unul dintre aceștia avea să fie străbunicul împăratului Vespasianus: lucrătorii zilieri conduși de el se deplasau din Umbria în Sabina. Foarte probabil, în acest caz e vorba de o migrare a populației din zona montană către terenuri mai potrivite, situate nu departe de Roma. Acești lucrători erau recrutați din rîndurile țăranilor celor mai săraci, care nu reușeau să supraviețuiască prin simpla cultivare a proprietăților lor. Prin urmare, era vorba de o muncă de completare, ce avea în plus avantajul de a furniza bani lichizi, de care, nu de puține ori, se ducea lipsă în sistemul economic roman.

Proprietari, arendași, zilieri salariați: țăranii romani alcătuiau un grup foarte deosebit sub toate aspectele. În plus, aceste diferențe erau accentuate prin diversitatea situațiilor locale. Însă complexitatea cadrului pe care l-am schițat este însoțită de unitatea de esență a unei clase alcătuite din indivizi a căror supraviețuire depindea, oricum, de munca cîmpurilor.

Referințe bibliografice

- J.-M. Carrié, „Le «colonat du Bas-Empire»: un mythe historiographique?”, în *Opus*, 1, 1982, pp. 351-370.
- Idem*, „Un roman des origines: les généalogies du «colonat du Bas-Empire”, în *Pus*, 2, 1983, pp. 205-251.
- L. Capogrossi Colognesi, *La terra in Roma antica, Forme di proprietà e rapporti produttivi*, I, „Età Arcaica”, Roma, s.a.
- Idem*, *Proprietà e signoria in Roma antica*, Roma, s.a.
- Idem*, *Max Weber e le società antiche*, I, Roma, 1988.
- Idem* (coord.), *L'agricoltura romana. Guida storica e critica*, Roma, Bari, 1982.
- F. De Martino, *Storia economica di Roma antica*, 2 vol., Firenze, 1980.
- J.K. Evans, „Plebs rustica, The Peasantry of Classical Italy”, în *American Journal of Ancient History*, 5, 1980, fasc. 1, pp. 18-47; fasc. 2, pp. 134-173.
- M.I. Finley, *The Ancient Economy*, Berkeley, Los Angeles, 1982, ed. a II-a (trad. it. a primei ediții englezești, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Roma, Bari, 1977).
- Idem* (coord.), *Studies in Roman Property*, Cambridge, 1976 (trad. it., *La proprietà a Roma. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1980).
- E. Gabba, M. Pasquinucci, *Strutture agrarie e allevamento transumante nell'Italia romana (III-I sec. a.C.)*, Pisa, 1979.
- P. Garnsey (coord.), *Non-slave Labour in the Greco-Roman World*, Cambridge Philological Society, Supplementary Volume 6, Cambridge, 1980.
- A. Giardina, A. Schiavone (coord.), *Società romana e produzione schiavistica*, I, „L'Italia: insediamenti e forme economiche”, Roma, Bari, 1981.
- A. Giardina (coord.), *Società romana e impero tardoantico*, I, „Istituzioni, ceti, economie”, Roma, Bari, 1986.
- P.A. Brunt, *Italian Manpower, 225, B.C.-A.D. 14*, Oxford, 1971.
- G. Giliberti, *Servus quasi colonus. Forme non tradizionali di organizzazione del lavoro nella società romana*, Napoli, 1981.
- K.P. John, J. Köhn, V. Weber, *Die Kolonen in Italien und den wesrlichen Provinzen des römischen Reiches. Eine Untersuchung der literarischen, juristischen und epigraphischen Quellen vom 2. Jahrhundert v.u.Z. bis zu Severen*, Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike, 21, Berlin, 1983.
- J. Kolendo, *L'agricoltura nell'Italia romana. Tecniche agrarie e progresso economico dalla tarda repubblica al principato*, Roma, 1980.
- Idem*, „Il lavoro servile e i mutamenti delle tecniche agrarie nell'Italia antica dal I secolo a.C. al I secolo d.C.”, în *Storia sociale ed economica dell'età classica negli studi polacchi contemporanei*, Milano, 1975, pp. 9-53.
- Idem*, *Le traité d'agronomie des Saserna*, Archiwum Filologiczne, 29, Wroclaw, 1973.
- V.I. Kuziščîn, *Genesis rabovladel' českich latifundij v Italii (II v. do n.e.-I. v. n.e.)*, Moskva 1976 (trad. it., *La grande proprietà agraria nell'Italia romana. II sec. a.C.-I sec. d.C.*, Roma, 1984).
- P.W. de Neeve, *Colonus. Private Farm-tenancy in Roman Italy during the Republic and the Early Principate*, Amsterdam, 1984.
- Idem*, *Peasants in Peril. Location and Economy in Italy in the Second Century A.D.*, Amsterdam, 1984.
- M.I. Rostovzev, *The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford, 1926, ed. a II-a, 1957 (trad. it., *Storia economica e sociale dell'impero romano*, Firenze, 1933).

- L. Ruggini, *Economia e società nell'«Italia Annonaria». Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo d.C.*, Milano, 1961.
- V.A. Sirago, *L'Italia agraria sotto Traiano*, Université de Louvain. Recueil de travaux d'Histoire et de Philologie, 4^e série, 16, Louvain, 1958.
- G. Tibiletti, „Il possesso dell'ager e le norme de modo agrorum sino ai Gracchi”, in *Athenaeum*, 26, 1948, fasc. 3-4, pp. 173-236; 27, 1949, fasc. 1-2, pp. 3-41.
- Idem*, *Ricerche di storia agraria romana*, I, „La politica agraria dalla guerra annibalica ai Gracchi”, in *Athenaeum*, 28, 1950, fasc. 3-4, pp. 183-266.

Capitolul 8

ARTIZANUL

Jean-Paul Morel

Putea fi cineva artizan¹ și, în același timp, un roman adevărat? O astfel de întrebare apare în mod spontan, dat fiind disprețul afișat de „intelighenția” romană pentru tot ce are de-a face cu activitatea artizanală și cu orice formă de muncă salariată. După Cicero, „atelierul artizanal nu se împacă nicidecum cu condiția de om liber” (*nec quicquam ingenuum habere potest officina*), iar „toți artizanii practică o meserie sordidă” (*opifices omnes in sordida arte versantur*). Pentru Seneca, treburile artizanului sînt „josnice” și „vulgare”: „...nu au nimic de-a face cu adevăratele calități ale omului” (*ad virtutem non pertinet*).

În aceste judecăți nu există nici o îndoială: orice activitate artizanală sau manufacturieră fi este interzisă omului de bine. Artizanul este alungat într-o condiție de om inferior sau, în cel mai bun caz, de cetățean de mîna a doua. Același lucru se poate spune despre artist sau tehnician și, mai general vorbind, despre oricine lucrează pentru un salariu. Recunoaștem în aceste evaluări un întreg curent de gîndire care, străbătînd țări și secole, i-a marginalizat în subteranele istoriei pe cei ce, prin munca lor, țineau șandramaua în picioare.

În același timp însă, orice observator al lumii romane – cu singura condiție să fie lucid și de bună-credință – nu poate să nu rămînă impresionat de cantitatea enormă de articole de manufactură produse, schimbate și consumate. Arheologia pune neobosit în lumină probele lor neperisabile, vîrfurile aisbergului. Ici și colo, observatorul nostru poate regăsi reprezentări figurative sau inscripții iluminînd într-un mod fragmentar, dar revelator un întreg univers de specialiști și negustori. El înțelege că puterea centrală sau cea municipală supraveghează prețurile, supunînd anumite producții unei legislații specifice, ori că legiunile și o serie de sanctuare au propriile lor ateliere artizanale. Același observator poate constata înmulțirea bunurilor și a serviciilor în nenumăratele cetăți ale unui Imperiu care a fost aproape universal, ca și circulația intensă a lor prin arterele acestui trup gigantic. Pe scurt, arheologul, istoricul sau simplul curios trebuie să admită că, prin produsele și prestațiile sale, artizanul ocupă în lumea romană un loc pe care nu l-ar fi putut bănui dacă s-ar fi mărginit să-i citească pe autorii antici, să parcurgă corpusul inscripțiilor latine ori să străbată cea mai mare parte a muzeelor. A ne întreba cu privire la modul în care ne putem apropia de această figură, la obstacolele de orice fel care îi ascund personalitatea și activitatea înseamnă deja, în parte, a izbuti să ne formăm o idee cel puțin parțială

1. Ținînd seama de discuția filologică întreprinsă de autorul eseului, vom păstra termenul generic „artizan”, prin care cititorul va putea înțelege, după caz, și „meșteșugar” sau „meseriaș” (n.t.).

despre statutul și poziția sa în societate, despre sentimentele pe care le încearcă și pe care le inspiră.

Dacă produsele artizanale ale lumii romane sînt relativ lesne de cunoscut și studiat, este greu să ne facem o idee îndeajuns de precisă asupra persoanei și comportamentului artizanului, dată fiind mai ales măsura în care, îndeobște, acestea sînt disimulate prin formidabilul camuflaj reprezentat de *honestas*, fixînd ceea ce poate fi pomenit fără stînjeneală, ca și ceea ce poate fi mărturisit fără a te înjosi. Numai existența unei *lex Metilia de fullonibus* (220 î.Cr.), ce reglementa activitatea vopsitorilor de stofe, face ca Plinius – cum el însuși afirmă – să nu întîmpine „nici o dificultate” în a pomeni această breaslă de lucrători. În izvoarele de care dispunem, artizanatul roman apare doar atunci cînd legea sau dreptul se interesează de el ori atunci cînd produce oarecare inovații tehnologice care trezesc curiozitatea naturaliştilor sau a enciclopediştilor. În sfîrșit, interesul față de artizan poate apărea atunci cînd un individ își datorează notorietatea infamantă unei averi dobîndite pe căi reprobabile, întrucît a fost obținută prin exercitarea unei meserii ori atunci cînd vreun personaj sus-pus găsește în compania artizanilor o plăcere perversă. Remmius Palaemo, un libert care, în epoca lui Tiberius și a lui Claudius, a acumulat cîștiguri enorme datorită atelierelor sale de îmbrăcăminte, nu putea decît să merite reproșurile sarcastice ale lui Suetonius; era vorba despre un personaj pierdut în viciu, *infamis omnibus vitiis*, despre insuportabilele *arrogantia* și *luxuria*; după Varro, de-a dreptul un „porc”. Cicero nu și-a rostit faimosul dicton (*o tempora, o mores*) în legătură cu birurile lui Verres din Sicilia, ci la sfîrșitul unui pasaj în care îl descrie pe propretorul care-și supraveghează lucrătorii în orfevrărie, ca un artizan vulgar, „cu o tunică închisă la culoare și cu o manta grecească”: o ocupație și o vestimentație deopotrivă de nedemne pentru un roman.

Informațiile noastre despre artizanii romani sînt cuprinse, în esență, în trei genuri de documente: textele în care ei constituie subiectul principal, inscripțiile pe care le-au lăsat și produsele pe care le-au fabricat. În funcție de tipul de document pe care-l vom utiliza, artizanul ne va apărea ca o ființă meschină și neobrăzată; sau se va defini pe sine ca un maestru în arta sa și un personaj notabil în cetate; sau vom avea despre el o imagine mai obiectivă, însă extrem de ștearsă. Deși contradictorii, aceste abordări sînt, în același timp, inseparabile: de fapt, ele contribuie la definirea situației ambigue a artizanului în societatea romană.

Definirea artizanului roman se dovedește și ea deosebit de anevoioasă. Problema rezultă din faptul că termenul *ars* se aplică, împreună cu derivatele sale, fără deosebire, la cunoștințele cele mai perfecționate și la practicile cele mai elementare, cuprinzînd astfel ceea ce astăzi distingem prin substantivele „artizanat”, „tehnică” sau „artă”. În realitate, pentru romani, linia principală de demarcație nu se situează între activitățile intelectuale și cele manuale, ci între ocupațiile ce urmăresc exclusiv plăcerile spiritului și cele care urmăresc scopuri practice (*animi libera oblectatio/utilitas*), definite ca atare drept arte „liberale”, adică demne de

un om liber, precum matematica, retorica sau filosofia, și toate celelalte : de la meseriile manuale la medicină și arhitectură. Nu puțini romani și-ar fi putut însuși opiniile lui Platon și Aristotel, potrivit cărora artizanii erau niște personaje vulgare și mîrșave, nedemne de a fi considerate cetățeni. Nici măcar cei mai competenți dintre tehnicieni nu scapă de această condamnare, dat fiind că ei vulgarizează artele liberale prin punerea lor în practică.

Iată deci vastul cadru în care va trebui să se desfășoare cercetarea noastră : atît de mare este întinderea confreriei celor pe care trebuie să-i considerăm „artizani”, fie ei sărăntoci sau extrem de bogați. Dacă, în plus, se ține seama de faptul că cercetarea va trebui să examineze mai bine de un mileniu de istorie și o arie geografică extinsă, la apogeul Imperiului, pe milioane de kilometri pătrați, ne vom putea închipui cum eterogenitatea condițiilor, modurilor de viață și comportamentelor fracționează la infinit figura artizanului roman pe care o căutăm, zădărniciind de la bun început orice posibilă încercare de a identifica un „tip ideal” care să nu coincidă cu acela deductibil din judecățile simpliste ale autorilor antici.

Să încercăm să pătrundem mai adînc în complexitatea acestor condiții. Termenii și conceptele moderne în jurul cărora se desfășoară atîtea polemici pe tema artizanatului antic – „artizan” și „muncitor”, „manufactură” și „industrie”, „burghezie” și „proletariat” – nu sînt neapărat mai puțin eficiente în acest domeniu decît un vocabular latin adesea ambiguu.

Un termen precum *vestiarius* poate desemna, după caz, un artizan al vestimentației sau un negustor de haine, dar și un sclav însărcinat cu supravegherea garderobei sau cu procurarea de haine în casa unui stăpîn. Și tot așa, la nesfîrșit. De altfel, deosebirea dintre artizan și servitor e destul de artificială într-o societate unde un mare număr de produse artizanale sînt confecționate în *domus* și *villae*. Tot astfel, artizanul se poate confunda adesea cu negustorul, în universul prăvăliilor, unde se desfășoară o parte însemnată a vieții artizanale din Antichitate : de multe ori, se întîmplă că cizmarul sau căldărarul care lucrează ascunși în ateliere pot chiar să vîndă ceea ce au fabricat cu mîna lor. De aici relativa independență – dacă nu altceva – a acestei categorii de artizani, care trăiește în contact permanent cu viața cetății și cu animația de pe străzi.

Însă mulți lucrători nu au această posibilitate sau șansă. Prin urmare, apare o nouă incertitudine, în fața căreia vocabularul nostru se dovedește de multe ori imprecis sau chiar înșelător. Știm că „artizanii” romani nu se bucurau întotdeauna de acea „autonomie” și de acea „inițiativă”, cel puțin relativă, pe care condiția de artizan o implică în viziunea noastră. O primă linie de demarcație privește condiția juridică a artizanului. El poate fi liber prin naștere (în acest caz, stăpîn sau salariat, *mercennarius*), libert sau sclav, și nici o regulă univocă nu este în măsură să dea seamă de infinita varietate de situații, în funcție de epoci și locuri. A susține că artizanii ar fi în majoritate sclavi sau liberi – acești mutanți ai societății romane – corespunde unui adevăr parțial : ceea ce poate fi adevărat în Roma secolului I î.Cr. nu este la fel de adevărat cu două

secole mai înainte sau patru secole mai târziu. Ceea ce este valabil pentru Italia de la începutul Imperiului nu e valabil și pentru Gallia aceleiași perioade. Însă cea mai mare dificultate rezidă în faptul că peste această distincție fundamentală se suprapun stratificări ce nu sînt congruente cu ea. Nu numai fiindcă sclavul, libertul și așa-numitul *ingenuus* pot munci unul lîngă celălalt în același atelier, unde ierarhia atribuțiilor și a responsabilităților corespunde adesea, însă nu întotdeauna, cu aceea a condițiilor sociale; dar mai cu seamă fiindcă există o altă deosebire, pe care noi nu o putem defini decît în termeni moderni: aceea care îl separă pe artizanul propriu-zis de muncitor.

De fapt, există ateliere în care lucrătorii se îndeletnicesc cu munci nu numai anonime, ci și fragmentare, repetitive și oprimate. În ceramică, metalurgie, sectorul textilelor etc., în anumite epoci și în anumite regiuni, înfloresc întreprinderi care folosesc o mînă de lucru numeroasă și slab calificată pentru fabricarea unei serii de produse destinate comerțului de masă, plăsmuite în baza unor criterii de diviziune a muncii și de standardizare ce reduc la minimum specializarea necesară și prețul de cost. *Mutatis mutandis*, același fenomen caracterizează și lucrările edilitare. Chiar prin intermediul rămășițelor de obiecte și de monumente ne putem face o idee despre acel „mod de producție sclavagist”, căruia istoriografia modernă îi subliniază, pe bună dreptate, importanța și originalitatea. Acest tip de ateliere, manufacturi și șantiere caracterizează în primul rînd Italia centrală și tireniană, în cursul ultimelor două veacuri dinaintea erei noastre (și, într-o măsură mai mică, la începutul Imperiului). Nu cunoaștem practic nimic din identitatea și din modul de viață al oamenilor care lucrau acolo: nici obiectele descoperite, nici textele nu ne oferă explicații în acest sens. Tot ce putem presupune este că lucrătorii sînt în mare parte (dacă nu chiar toți) sclavi și că situația lor se apropie mai mult de cea a muncitorului decît de cea a artizanului.

Un text al lui Diodor din Sicilia ne permite să înțelegem cum era organizată activitatea în cadrul uneia dintre aceste industrii: metalurgia de la Pozzuoli la sfîrșitul Republicii. În acest oraș, fierul provenit într-o stare semiprelucrată din insula Elba este cumpărat de „anumite personaje” (nu vom mai afla nimic despre ele), care încredințează unei „mulțimi de fauri” misiunea de a forja, după niște „modele” bine determinate, obiecte de fier de tot soiul: arme, instrumente, unelte. După aceasta, negustorii cu ridicata care în prealabil importaseră și vînduseră fierul se angajează să exporte produsele finite „în lumea întreagă”. Cu această separare riguroasă între fabricație și comerț, între capital și muncă, ne aflăm la polul opus față de adevăratul artizan, așa cum îndeobște îl concepem. Sîntem departe de el întrucît aceste cohorte de muncitori lucrează conform unor modele impuse, ori de negustorii cu ridicata, ori de proprietarii fabricilor, însă oricum, evident, fără nici o inițiativă personală. În plus, în acest caz munca se desfășoară mai curînd în cadrul unor fabrici decît la domiciliu sau în prăvălii. Aceasta este soarta muncitorului roman acolo unde triumfă „modul de producție sclavagist”: o condiție interesantă prin originalitatea ei în istoria mediteraneană, însă izolată atît în timp, cît și în spațiu. Acest mod de producție

nu va fi exportat ca atare în afara Italie: la începutul Imperiului, galii fabricanți de vase de ceramică sigilată nu lucrau în aceleași condiții cu omologii lor din Italia.

La cealaltă extremă a spectrului posibilităților, artistul (sculptor, pictor, gravor de camei), dar și tehnicianul și arhitectul abia dacă se diferențiază de artizan în viziunea celor ce-și fac doar o părere. Cu câteva excepții, nici ei nu părăsesc anonimatul. De fapt, pentru romani, adevăratul autor al unei opere de artă nu e acela care a făurit-o, iar adevăratul autor al unui monument nu e acela care l-a clădit; autorul este mai curînd personajul care a cerut și a plătit execuția, putînd să-și imprime gusturile și ideologia: comitentul. O situație similară poate fi observată în Grecia: Gorgias îi replică lui Socrate că arsenalele și zidurile Atenei se datorau într-o mai mare măsură hotărîrilor lui Temistocle și Pericle decît competenței oamenilor de meserie. Totuși, noi vorbim de „Doriforul” lui Policlet, de „Discobolul” lui Miron, de Partenonul lui Fidias, Ictinos și Callicrates, în timp ce ne referim la monumentul lui Paulus Aemilius, la columna lui Marcus Aurelius sau la arcul lui Constantin, ai căror adevărați creatori nu-i cunoaștem. Oricare ar fi talentul său, un *artifex* rămîne un executor în serviciul unui comitent.

Artist sau artizan? În general, pentru romani, „toate artele sînt meserii” (J.-P. Waltzing), iar Seneca afirmă că pentru nimic în lume nu ar așeza pictura în rîndul „artelor liberale”. Pe de altă parte, există perioade ale istoriei romane în care cele două noțiuni tind să se reconjuge la cel mai înalt nivel; perioade în care artizanatul comun prezintă rafinamentul și calitatea de execuție tipice artizanatului de artă. În acest caz, artizanul face dovada gustului pentru meseria sa, iar în ierarhia valorilor calitatea lucrului (*opus*) înlocuiește sau însoțește bogăția materialului (*materia*). O perioadă caracterizată prin aceste trăsături se situează la începutul elenismului, în jurul anului 300 î.Cr.: la Roma și în Latium, ca în aproape întreaga Italie greacă sau etruscă, se observă o sporire a producției de ceramică, teracotă, bronzuri de calitate. Fenomenul este și mai evident în epoca lui Augustus, care marchează un moment de stagnare în procesul de decadență a demnității profesionale a artizanului. Rareori munca acestuia a fost atît de apropiată de aceea a artistului. În această epocă sînt reunite toate condițiile istorice ce pot concura la acest rezultat: pacea civică regăsită după o lungă perioadă de lupte sîngeroase; o putere centrală viguroasă, care promovează energic o estetică oficială, susținută de o literatură ce oferă neobosit modele ideologice și modele iconografice; dezvoltarea unui mecenatism ce întărește și prelungește sugestiile provenite de la puterea centrală; în sfîrșit, creșterea puterii de cumpărare a claselor mijlocii. Acum, artizanul, deși rămîne mărginit în rangul său, își vede munca reabilitată. El se mîndrește că participă la un impuls colectiv, reconciliindu-se, așa zicînd, cu cetatea sa. Astfel este prin excelență secolul lui Augustus și așa va fi, într-o măsură mai mică, domnia lui Constantin. Este însă vorba de excepții, de focuri de paie, atît de paradoxal devenise pentru artizanul roman să caute calitatea estetică, atît de largă era, cel puțin începînd cu secolul al II-lea î.Cr., deosebirea

dintre munca artizanului de rînd și munca celui alt artizan, mai apropiat de exigențele celor mari : artistul.

Variatatea condiției artizanilor este și mai largă dacă se iau în considerare ponderea economică și capacitatea de inițiativă. Există puține alte clase în societatea romană unde diferența dintre mari și mici este atât de considerabilă.

„Cei mici” sînt artizanii răspîndiți prin cetăți și prin orășele, fabricanți și reparatori de produse de lux sau de obiecte din viața de zi cu zi ; mai sînt și lucrătorii din producția de masă. În interiorul acestei mulțimi nenumărate există mari diferențe între oamenii liberi, liberi și sclavi, între muncitorii înregimentați și specialiștii semiautonomi. Totuși, aceste deosebiri sînt neînsemnate în comparație cu ceea ce îi separă pe acești bărbați și pe aceste femei de întreprinzători sau de magnați și, de asemenea, de ceea ce separă „burghezia industrială” de o castă nobiliară.

Dezbaterea asupra pertinentei aplicării conceptului de „burghezie” la o clasă socială romană care și-ar datora ascensiunea socială muncii este încă în curs de desfășurare. Dar și mai deschisă e dezbaterea asupra existenței, în lumea romană, a unei burghezii „industriale”, care și-ar trage principalele venituri nu din agricultură și din speculație – fapt ce rămîne ca normă –, ci din artizanat și din manufactură. Știm – fapt deosebit de relevant – că există oameni bogați care se autonumesc artizani și că unii dintre aceștia izbutesc să urce pe scara socială.

La Roma, în apropiere de *Porta Maggiore*, se poate observa ciudatul mormînt al brutarului Marcus Vergilius Eurysaces, pe care el însuși îl desemnează drept un *panarium*, o covată de frămîntat și păstrat pîinea, unele dintre elementele ce amintesc probabil de cuptoarele sau de mașinile de frămîntat din fabrica sa. O friză în relief care încununează monumentul descrie fabricarea pîinii : numeroși muncitori în tunică se îndeletnicesc cu măcinarea grîului, cu frămîntatul, coacerea și cîntărirea pîinilor, supravegheați de cîțiva *togati*, printre care figurează, pe cît se pare, și stăpînul lor. Pe mormîntul familiei Ateriilor, tot la Roma, o macara acționată de niște oameni închiși într-o mare roată de lemn și prevăzută cu un joc complex de frînghii și scripeți sugerează că șeful familiei, Quintus Aterius Tichicus, era un întreprinzător edil, fapt confirmat de o friză reprezentînd monumentele de la Roma la a căror construire probabil că a participat, printre care se numără și Colosseumul. O mașinărie asemănătoare figurează, la Capua, într-un basorelief votiv al unui anume Lucceius Peculiaris.

O trăsătură comună caracterizează această categorie de oameni, evident, mult mai numeroasă decît apare din rarele mărturii ce ne-au parvenit : ei se proclamă numai parțial oameni de meserie, condiție care, în ciuda evidentului succes economic, n-ar fi în sine suficientă pentru a atrage stima concetățenilor. Monumentele lor, inscripțiile și, de asemenea, alte indicii îi arată ca pe niște notabilități, ca pe niște interlocutori recunoscuți de cetate sau de stat.

Într-adevăr, epitaful lui Marcus Vergilius Eurysaces îl numește *pistor et redemptor*, brutar și antreprenor de afaceri publice, de pildă pentru furnizările din armată sau pentru distribuirile către popor. Tot astfel,

Luceius Peculiaris se numește *redemptor prosceni* al frumoasei sale cetăți Capua, unde avea, așadar, în antrepriză construirea sau repararea scenei teatrului. *Redemptor* era și Aterius, cum menționează o inscripție legată probabil de mormîntul său și monumentele publice sculptate pe ea. Așadar, iată ce anume îi evidențiază pe oamenii noștri în ierarhia socială. Tot astfel, în festinul grotesc din *Satyricon*-ul lui Petronius, libertul Habinnas, care-și face intrarea precedat de un lictor și urmat de un cortegiu, e un cioplitor în marmură specializat în construirea de monumente funerare pretențioase, însă în același timp e prezentat ca fiind preot al cultului imperial, *sevir idemque lapidarius: sevir (augustalis)*, grație succesului său financiar și, prin urmare, social ca *lapidarius*. Petronius a avut prilejul să observe personal acest soi de personaje. Cunoaștem că un anume Gnaeus Avus Doriforus din Puteoli, îmbogățit grație activității sale de vopsitor de purpură (*purpurarius*), a devenit *augustalis duplicarius*, funcția locală cea mai înaltă la care un libert putea aspira (J. D'Arms); un membru al familiei acestuia va deveni decurion, iar un altul procurator ecvestru.

Mai bogați și mai celebri sînt acei întreprinzători pe care i-am putea considera mari industriași. Pe aceștia nu-i cunoaștem numai din urmele pe care le-au lăsat prin activitatea lor, ci și – fapt singular și caracteristic într-o literatură romană care atît de adesea păstrează o tăcere apăsătoare asupra acestui subiect – din mărturiile pe care ni le-au lăsat unii scriitori, prin intermediul cărora se exprimă și o opinie publică în același timp scandalizată și fascinată de capacitatea dovedită de acești bărbați de a părăsi cărările bătătorite, de îndrăzneala comportamentului lor inovator, de lipsa de prejudecăți economice.

Este cazul lui Vestorius din Puteoli, care, potrivit lui Vitruvius și lui Plinius, a introdus în Italia o tehnică inventată în Egipt: *caeruleum*, albastrul viu pe bază de cupru, care a repurtat un mare succes comercial și din care o variantă foarte apreciată a primit denumirea de *vestorianum*. Cicero îl numără pe Vestorius printre relațiile sale și, în pofida disprețului pe care îl afișează față de tot ceea ce privește *officina*, se vede obligat să-l descrie, poate cu puțină invidie, ca pe un *homo remotus a dialecticis, in arithmeticeis satis exercitatus*; recunoaște, prin urmare, deși cu o jumătate de gură, un oarecare merit al acestei clase de întreprinzători patroni, care, în vreme ce politicienii și avocații se dau în spectacol pe scena socială, se pricep să inoveze, să producă, să vîndă și să se îmbogățească. Și Vitruvius recunoaște, nu fără o rezervă care-i atenuează anvergura afirmației, că domeniul de activitate în care se distinge Vestorius *satis habet admirationis*. Acest personaj e un reprezentant tipic al burgheziei manufacturiere din Pozzuoli care, la sfîrșitul Republicii și la începutul Imperiului, întărește economia acestui port cosmopolit, introducînd diferite tehnici, de multe ori importate din Orientul elenistic, dar care, pe coastele Mării Tirenene, sînt dezvoltate, perfecționate și destinate unui nou succes comercial: metalurgia, ceramica sigilată roșie, sticla suflată, coloranții.

Un alt mare industriaș, Quintus Remmius Palaemo, ne este cunoscut prin intermediul lui Suetonius, care, am văzut, insistă asupra infamiei

sale reale sau pretinse, dar pune totuși în evidență, aproape împotriva propriilor intenții, dinamismul și spiritul întreprinzător. Acest fost sclav, muncitor țesător în tinerețe, a știut să adune o avere considerabilă grație unor activități desfășurate concomitent în ceea ce astăzi am numi sectoarele primar, secundar și terțiar: profesor plătit extraordinar de bine, el a izbutit să-și fructifice într-un mod excepțional viața, prin câteva tehnici noi. În sfârșit, amintindu-și de vechea sa meserie, a obținut cea mai mare parte a câștigurilor sale din atelierele de vestimentație: *officinae promercalium vestium*, a căror producție poate fi măsurată în câteva zeci de mii de obiecte de îmbrăcăminte anual. Trebuie să ne amintim de aceste lucruri atunci când, urmînd orbește sugestiile ideologiei romane, tindem să vedem întotdeauna în producția textilă genul tipic al artizanatului domestic.

Astfel, printre romanii care se dedică artizanatului (mai că am spune „vinovați de artizanat”), cei cărora le putem schița cel mai bine activitatea și personalitatea aparțin unei „burghezii” pe care nu ne surprinde s-o regăsim în mediul lui Trimalchio. Într-adevăr, e vorba de niște oameni care vorbesc despre ei înșiși sau care fac să se vorbească despre ei întrucît s-au ridicat ori s-au îmbogățit, adesea participînd ca *redemptores* la antreprizele promovate de putere sau de evergeți, și întrucît, pe de altă parte, poziția lor în societate nu este îndeajuns de înaltă spre a-i sili să-și ascundă activitățile și capacitățile care constituie întreaga lor mîndrie. Totuși, aceste personaje ocupă o zonă relativ restrînsă dintr-o gamă de posibilități care, de la anonimul muncitor din producția de masă ori de la papucarul din prăvălie, trecînd la specialist și apoi la artist, ajunge pînă la demnitarul care le încredințează unor administratori sau unor oameni de paie conducerea unor fabrici din care își cîștigă o parte nu tocmai neînsemnată din venituri. Acești administratori (*institores, praepositi*) sînt niște personaje-cheie ale artizanatului roman. Sclavi sau liberi, ei fructifică în manufacturi sau în comerț sumele (sub formă de *peculium* sau de împrumuturi) care le sînt încredințate de patroni. Tocmai prin asemenea intermediari mai-marii acestei lumi pot accede fără să se compromită la surse de câștig pe care a lor *dignitas* le interzice în principiu. Cum spune Crassus, care știe multe în acest sens, „totul trebuie să fie guvernat de sclavi, iar aceștia de stăpîn”.

De fapt, nici personajele sus-puse nu se dau în lături de la a scoate câștiguri din unele activități artizanale. T.P. Wiseman a arătat că Titus Rufrenus și Caius Vibienus, proprietari din Aretium ai unor ateliere de ceramică sigilată, aparțin unor familii senatoriale. Dar despre aceasta sîntem informați în primul rînd prin intermediul industriei cărămizilor și a țiglei: o curioasă ficțiune face ca această activitate, *opus doliare*, să fie asimilată de romani cu agricultura, poate pentru că este legată de argilă și, prin ea, de pămînt. În consecință, aristocrații nu întîmpină dificultăți în a se recunoaște implicați, imprimîndu-și ca atare sigiliul pe aceste produse de manufactură. Deja în jurul anului 200 î.Cr., doi clienți ai puternicei familii a Liciniilor au porecle grăitoare Tegula și Imbrex: „țiglă plată” și „țiglă rotundă”. Personaje precum Cicero sau Asinius Pollio produc cărămizi marcate cu numele lor. Nici chiar familia imperială

nu ascunde faptul că practică asemenea activități. Este cazul tuturor împăraților de la Traianus la Caracalla și, înaintea lor, al Liviei și Poppee, al lui Agrippa și al fiului său, Agrippa Postumus; la Pompei au fost găsite cărămizi marcate cu numele acestuia din urmă, pe când avea unul sau doi ani (*Pupillus Agrippa*).

Este greu să gândim artizanatul roman la feminin; de fapt, marea majoritate a femeilor artizan se găsesc la cele două extremități ale mediului nostru de cercetare. În realitate, ele sînt sau niște muncitoare, sau niște mari doamne. În primul caz, sînt condamnate la obscuritate; în cel de-al doilea, se ascund înadins. Cu privire la acest aspect al artizanatului nu ne-au parvenit decît fragmente ale unei realități probabil mult mai relevante decît ne-ar îndemna să gândim izvoarele de care dispunem.

Adesea, noi identificăm artizanatul feminin *tout court* cu țesăturile, și nu fără motiv. Unele liste găsite pe Acropole la Atena ne transmit numele și meseriile a treizeci și cinci de femei care, în jurul anului 300 î.Cr., exercitau o activitate artizanală sau comercială și care i-au consacrat zeiței Atena niște patere de argint. Dintre ele, douăzeci și șase sînt țesătoare de lînă; prin urmare, aceasta este preponderența muncitoarelor în această meserie, și a acestei meserii în rîndul muncitoarelor.

La Roma, o tradiție înrădăcinată, perpetuată din epoca regilor pînă în cea imperială, vede în prelucrarea lînii un *feminus labor* (Tibullus), considerînd ca matroană ideală o *lanifica*, femeia care toarce sau țese lîna și se îngrijește de căminul familial, precum acea Claudia care, afirmă epitaful ei, *domum servavit, lanam fecit*.

Această retorică moralizantă are, de bună seamă, un fond de adevăr, cu toate că un asemenea ideal a fost treptat abandonat, mai ales în înalta societate, iar țesăturile au fost lăsate în seama „acelor turme de roabe nefericite” (*infelices ancillarum greges*) care, potrivit lui Seneca Retorul, confecționau veșmintele celor bogați. Atunci, ne închipuim marile săli din casele grecești și mai apoi din cele romane, unde, potrivit lui Vitruvius, „mamele de familie se întrețin cu torcătoarele de lînă”. Tot la muncitoare se referă și *Digeste* atunci cînd desemnează persoanele însărcinate cu confecționarea veșmintelor pe marile proprietăți (*lanificae qui familiam rusticam vestiunt*), cu remarcabila excepție a meseriei piuarilor, care, în lumea romană, este considerată mult mai „tehnică”, specializată și masculină. Doar cîteva mărturii, tot ceea ce ne-a rămas din acele imense armate de torcătoare și țesătoare care în cursul unui mileniu au îmbrăcat atîția romani, ne ajută să atingem parcă o realitate în mare parte ascunsă. Aceste mărturii gravitează în jurul temei așa-numitului *pensum*, o cantitate de lînă ce trebuia luată într-o zi – „lucrul în acord” este tipic pentru orice activitate considerată puțin calificată – și care revine în multe texte, inscripții și *graffiti*. Astfel, cîteva inscripții găsite în Sabina și Apulia menționează niște *conservae lanipendae*, companii sclavagiste care, împreună, își torc și își țes *pensum*-ul de lînă. La Pompei, un *graffito* enumeră treisprezece sclave și, alături de numele lor, respectivele cantități de lînă toarse sau lungimea urzelilor țesute. Aceste exemple sînt

tipice pentru micile ateliere, nici propriu-zis domestice, nici cu adevărat industriale, unde mucitoarele țesătoare își petreceau zilele lor monotone. Știm cu certitudine că și mulți bărbați lucrau în sectorul textil. Totuși, la sfârșitul Imperiului, atelierele textile de stat continuă să poarte numele de *gynaecea*, atât de puternică era ponderea unei tradiții care considera torsul, țesutul și confecționarea îmbrăcămintei niște activități prin excelență feminine.

Tot datorită legăturilor sale cu artizanatul textil, mult mai sus pe scara socială, cunoaștem o femeie energetică, Eumachia. Această burgheză din Pompei aparține unei familii care s-a îmbogățit din viticultură și *opus doliare* (amfore, cărămizi, țigle), înainte de a avea profituri în ramura textilă, înlesnite de legăturile matrimoniale cu o *gens* care practica creșterea oilor. Sub Tiberius, Eumachia ridică în Forul orașului un edificiu împodobit cu un remarcabil portal sculptat. Acest „edificiu al Eumachiei” este în general considerat, nu fără motiv, bursa linii din Pompei. Pentru a o înfrumuseța, asociația profesională a piuarilor oferă o statuie dedicată Eumachiei, „preoteasă publică”. Iată deci, în industria textilă, desigur, însă într-o legătură strânsă cu aspectul cel mai profesional și, așa zicînd, cel mai masculin al acesteia – tehnica piuarului –, o femeie care se distinge prin activitate, prin inițiativă, prin stima pe care i-o mărturisesc profesioniștii din domeniu și care, asemenea „colegilor” săi de sex masculin, e o „notabilitate” a orașului. Sîntem departe de acea *lanifica* tradițională și este semnificativ faptul că, mulțumită unei serii de statui și inscripții care îi evocă pe marii bărbați ai Romei și ideologia dinastică a Iulio-Claudianilor, Eumachia conferă edificiului său o respectabilitate pe care destinația lui inițială nu i-ar fi putut-o conferi și care-l transformă într-un soi de For al lui Augustus în miniatură.

De altfel, țesăturile nu reprezintă singurul sector profesional în care găsim la lucru femeile. Ele practică multe alte meserii: sînt pieptănătoare, confecționere de coroane de flori, vopsitoare, brutărese. Treburi, dacă nu specific feminine, cel puțin relativ ușoare? Nu întotdeauna, căci întîlnim femei și în atelierele de ceramică. Țiglele marelui templu de la Pietrabbondante au fost produse de o fabrică unde lucrau femei, care au gravat pe una dintre ele cîteva expresii glumețe. Descoperirea, în laboratoarele de ceramică sigilată din Lezoux (Puy-de-Dôme), a mormintelor unor nou-născuți ne introduce într-un registru mai grav: cu siguranță, erau copiii unor muncitoare ce născuseră la locul de muncă, de care erau legate printr-o condiție nemiloasă. „Nefericiți olari, nefericită mizerie”, a scris H. Vertet în legătură cu acești muncitori; și probabil că femeile suportau cele mai mari greutăți.

În Antichitatea romană, reperarea mîinii de lucru calificate constituie o problemă constantă. Bineînțeles, aceasta privește în principal profesiile cele mai specializate, precum meseriile legate de prelucrarea pietrei. În anul 173 î.Cr., un cenzor a avut ideea de a despuia de țiglele sale de marmură templul Herei Lacinia din Crotona, pentru a decora cu ele un templu, tot al ei, de la Roma. Atunci Senatul, scandalizat de un asemenea

sacrilegiu, i-a impus să repună lucrurile la punct; însă nu s-a găsit nimeni – scrie Titus Livius – care să fi fost în stare s-o facă.

Dar mîna de lucru specializată este rară și în multe alte meserii mult mai simple. De regulă, ucenicia unui artizan se petrecea lent, sub călăuzirea unui maestru. Însă în vremea marilor cuceriri de la sfîrșitul Republicii, cînd la Roma au început să se reverse mase enorme de sclavi lipsiți de orice calificare sau folosiți pentru treburi diferite de cele la care se pricepeau, în vreme ce laboratoarele mijlocii și mari se înmulțeau, iar contactul dintre maestru și ucenic slăbea sau ajungea chiar să se piardă, apariția problemei formării mîinii de lucru a devenit inevitabilă.

Soluțiile au fost felurite. Grupuri de artizani itineranți își puteau purta competența acolo unde era nevoie de ea, așa cum s-a petrecut în cazul cioplitorilor în marmură greci care, pe vremea lui Traianus și a lui Hadrianus, au sculptat basoreliefurile de la amfiteatrul din Lecce. La nevoie, experții specializați în lucrări de primă utilitate trebuiau aduși de departe: pe la mijlocul secolului al II-lea, locuitorii din Saldæ, în Algeria de astăzi, îl imploră pe așa-numitul *legatus* al armatei din Africa să le trimită un inginer militar a cărui pricepere era recunoscută pentru a face să funcționeze un apeduct al cărui traseu fusese greșit conceput. Dar soluția mai elegantă era alta: formarea prin propriile forțe a specialiștilor de care era nevoie. De bună seamă, e vorba de o soluție rezervată marilor case: Crassus, bogat printre bogați, „prezida el însuși – scrie Plutarh – formarea personalului său, pe care îl instruia cu o atenție meticuloasă, convins că înțîia îndatorire a unui stăpîn era aceea de a se îngriji de sclavii săi, ca de niște unelte vii ale economiei domestice”.

Un specialist valorează enorm: același Plutarh ne asigură că, tot prin intermediul servitorilor săi, Cato obținea profituri substanțiale „instruind” sclavi care erau mai apoi revînduți la prețuri extrem de ridicate. De asemenea, Atticus se ocupa de formarea unor specialiști în casă (*domi*). După cum spune Echion, negustor de stofe și comesean al lui Trimalchio, „cu o meserie nu se moare niciodată de foame”, *artificium nunquam moritur*². Dar, de bună seamă, profiturile acestei formări intrau în primul rînd în punga stăpînului, care putea să vîndă sclavul astfel instruit, putea să-l închirieze sau să-l pună să muncească pentru sine. Dimpotrivă, Varro îi sfătuiește pe proprietarii mici și mijlocii să nu posede muncitori prea specializați, întrucît moartea acestora sau chiar indisponibilitatea lor provizorie nu numai că l-ar pune în dificultate, ci ar provoca o pierdere financiară „seacă”. Era mai bine să-ți asiguri serviciul specialistului necesar închiriindu-l ori de cîte ori era necesar.

O altă soluție constă în a ajunge la o diviziune a sarcinilor atît de exacerbata încît cea mai mare parte a acestora să poată fi desfășurate fără dificultate de o mînă de lucru puțin calificată, sub conducerea unui tehnician căruia să i se încredințeze coordonarea echipelor. În acest caz, munca depinde de o clauză de comitență atît de precisă încît artizanii sînt reduși la niște simpli executanți. Această tendință apare foarte clar în construcții, atît pentru că ne-au parvenit multe vestigii, cît și pentru

2. În traducerea lui E. Cizek (ed.cit., p. 91): „meseria nu pierde niciodată” (n.t.).

că dorințele clienților sînt mai bine definite, iar caracterul public al respectivelor activități a făcut ca despre ea să rămînă urme epigrafice mai numeroase decît în alte cazuri. În acest domeniu, principala inovație romană, și anume înlocuirea construcției din piatră tăiată (*opus quadratum*), cu zidăria pe bază de prundiș sau teracotă amestecate în mortar (*opus caementicium*), care necesita muncitori calificați, permite recursul la muncitori conduși de arhitecți, pe care contemporanii îi consideră de regulă mai curînd niște tehnicieni relativ specializați decît niște creatori de înalt nivel. După cum a observat P. Gros, meritul lucrării îi revine tot comitentului: *Caesar pontem fecit*. El este cel care controlează lucrările, el este cel care, așa zicînd, conduce mîinile executantului. O inscripție de la Puteoli datînd din anul 107 î.Cr. descrie de-a fir-a-păr cum trebuie construit un zid în *opus caementicium*, care trebuiau să fie dimensiunile pietrelor, dozajele liantului sau forma unui acoperiș: nu lasă nici o incertitudine și nici vreo marjă pentru inițiativă, nu numai în ce-l privește pe zidar, dar nici măcar în ceea ce-l privește pe întreprinzător, așa-numitul *redemptor*.

În ultimii ani ai Republicii și apoi sub Imperiu, toți acești factori conduc la o parcelare a sarcinilor care are puține echivalente în istoria mondială a muncii. Cunoaștem nu mai puțin de 160 de meserii diferite existente în Roma antică, menționate în texte sau inscripții (225, dacă se ia în considerare întregul Occident roman). Le putem compara cu cifrele corespondente, de 101 și de 99 de meserii diferite, referitoare, respectiv, la acele importante centre ale artizanatului care au fost Parisul secolului al XIII-lea și Florența secolului al XV-lea. Aceeași specializare se regăsește la Capua, în meseriile bronzului și fierului: ca *scutarius*, *lanternarius* sau *vascularius*, *gladiarius* sau *cultrarius*, fiecare dintre acești artizani fabrică numai scuturi, felinare, vase, spade sau cuțite. Iar în marile case (unde trebuie să se țină seama și de componenta ostentativă, care provoacă o înmulțire a „oficiilor” specializate), diferiți sclavi se ocupă numai de menținerea veselei de argint sau a celei de aur, cu subdiviziuni ulterioare în funcție de vasele pentru băut sau pentru mîncat, de aur simplu sau împodobit cu nestemate. Desigur, nu pot fi neglijate cazurile, numeroase, fără îndoială, unde fenomenul exprimă specializarea unor artizani foarte pricepuți care, în diferite părți ale Imperiului, continuă să producă adevărate capodopere. Dar, de multe ori, această „extravagantă diviziune a muncii”, dincolo de „ingeniozitatea cu care romanii săraci găseau din ce să trăiască” (S. Treggiari), oglindește lipsa unei formații și mărginirea competenței.

Unii patroni – aceiași pe care mai înainte i-am identificat ca mari întreprinzători – încearcă să evite folosirea masivă de muncitori puțin calificați. Ei își investesc capitalul în utilaje, ca de pildă malaxoarele mecanice ale lui Vergilius Eurysaces sau în macaralele relativ perfecționate ale Aterius Tichicus sau Lucceius Peculiaris. Dar poate că mîndria justificată pe care acești întreprinzători o manifestă e o dovadă a rarității unui astfel de comportament. Economisirea manoperei prin mașini nu face parte din spiritul vremii, nu într-o mai mare măsură decît pînă în prima jumătate a secolului al XIX-lea, cînd A. Brongniart îl va sfătui pe

un fabricant de cărămizi să nu investească în mașini „scumpe”, ci mai curînd simple (erau mișcate de un cal), acolo unde folosirea cîtorva muncitori ar fi putut rezolva problema, cu o cheltuială mai mică.

Atingem aici unul dintre feluritele aspecte ale respingerii progresului tehnologic de care a fost acuzată Antichitatea clasică (respingere a cărei anvergură ar fi, în orice caz, foarte nedrept să o exagerăm, dat fiind numărul de inovații ce se succedă veac de veac). Desigur, există tendința, mai ales din partea statului, de a favoriza folosirea oamenilor, ba chiar suprautilizarea acestora, în detrimentul investițiilor și rentabilității. Cînd un inventator i-a prezentat lui Vespasianus o mașină care ar fi permis ridicarea cu un cost redus a coloanelor pe Capitoliu, împăratul l-a recompensat din belșug, însă i-a refuzat oferta, susținînd că „trebuia să-l lase să potolească foamea poporului de rînd” (*sineret se plebiculam pascere*).

Specializarea strictă a artizanului ori lipsa lui de calificare nu se oglindesc neapărat în cultura sa, care poate fi mai puțin îngustă decît bagajul său de cunoștințe tehnice. Rămînem surprinși de cantitatea de *graffiti* pe care o populație alcătuită în mare parte din artizani a lăsat-o pe zidurile de la Pompei. Glumele sînt de multe ori obscene, dar mai apare și cîte o vorbă de duh, caracterul unei întregi „literaturi plebeie” (M. Gigante) pe care zidurile străzilor noastre ar putea-o invidia. În Italia secolelor al II-lea și I î.Cr., unele mărturii surprinzătoare atestă acest tip de capacități la niște muncitori care, cu siguranță, nu puteau fi prea calificați, dat fiind că lucrau în fabrici de țiglă. Două sclave din Samnium, dintre care una scrie în oscă, iar cealaltă în latină, gravează în lutul încă proaspăt al unei țigle pe care se pregătesc s-o ducă la uscat parodia ascuțită a unei formule juridice, imprimîndu-și urmele încălțărilor ca sigiliu. Tot pe o țiglă, găsită la Pellaro, în Reggio Calabria, sînt gravate, într-un limbaj destul de slobod, unde greaca folosită în regiune se amestecă cu ecoul cîtorva cuvinte latinești, anumite replici lipsite de vulgaritate pe care un sclav le adresează tovarășilor săi de lucru; împotriva unuia dintre aceștia, apostrofat ca *malempte*, „proastă achiziție”, autorul își ia, în glumă, rolul stăpînului cu o formulă care-l amintește pe Plautus.

Oricum, să evităm idealizarea unei realități de multe ori cenușii: de fapt, încrezîndu-ne în acest criteriu, noi îi luăm în considerare numai pe acei artizani romani (ce proporție vor fi reprezentînd?) care, în afară de faptul că știau să scrie, practicau liber scrierea.

Dacă încercăm să reconstituim aspectele economice ale artizanatului și viața economică a artizanului, nu vom izbuti să înțelegem anumite lucruri decît prin intermediul unor texte foarte rare, care, în plus, se referă la cazuri extreme: de pildă, îmbogățirile excepționale de care se ocupă cronicile și care trezesc curiozitatea uimită sau scandalizată a enciclopediștilor sau a moraliștilor. Totuși, alte izvoare mai directe, precum acele *graffiti* de la Pompei și *Edictul prețurilor* al lui Diocletianus, conțin indicii prețioase și credibile, chiar dacă fragmentare.

Disprețuit de antici, artizanul riscă să fie subestimat în ceea ce privește importanța lui economică. În acest sens, oamenii moderni se lasă derutați de prejudecățile antice; nu numai pentru că se crede că posedarea de

proprietăți funciare ar fi singura care i-ar putea conferi romanului o poziție socială de invidiat (însă, de regulă, nu știm cum a fost alcătuită averea care a permis cumpărarea acestor proprietăți și dacă artizanatul a avut parte de ea); nu numai pentru că se crede că posedarea de pământuri oferă câștiguri mai sigure decît o poate face activitatea artizanală, ceea ce este, desigur, eronat, dacă se ține seama de caracterul aleatoriu al agriculturii (pînă și Cato, pe care de multe ori înclinăm să-l indicăm ca prototip al proprietarului de pământuri, considera deținerea de muncitori de vopsitorie sau de păcurărie o sursă de venituri mult mai sigură decît exploatarea terenurilor agricole); dar, mai ales, pentru că mulți dintre istoricii actuali care se ocupă de economia antică concep manufactura ca o „activitate anexă a agriculturii” ori ca o „ramură a agriculturii”: pe scurt, artizanul ar fi gravitat în jurul agriculturii ca un satelit minor al vieții economice romane.

Este incontestabil că în Antichitate agricultura reprezenta singura activitate economică într-adevăr fundamentală: ei i se datora subzistența oamenilor, care, la urma urmei, e ceea ce contează. La fel de adevărat este că artizanii lucrau în bună parte pentru agricultură, căreia îi furnizau unelte, utilaje, ambalaje de tot soiul și edificii și ale cărei produse le transformau. În sfîrșit, este adevărat că artizanii reprezentau o firavă minoritate din întreaga populație: din informațiile conținute într-un papyrus, privitoare la un orașel din Egiptul roman, putem deduce că artizanii constituiau 9,5% din numărul celor ce munceau, față de 68% dintre oameni care se ocupau cu agricultura (restul populației active se îndeletnicea cu comerțul, serviciile etc.). Calculele care se pot face pentru alte regiuni, din păcate foarte aproximative, duc la concluzii similare.

Totuși, ar fi o eroare să dorim să stabilim o legătură sistematică între artizanat și agricultură, subestimînd ponderea economică a acestuia. În multe cazuri, materialele prelucrate de artizan și clienții pe care îi servește nu au nici o legătură cu agricultura, în afara aceleia – atît de evidente, încît toată lumea va cădea lesne de acord – constituite printr-o dependență vagă și generică de o activitate fundamentală. Tot ceea ce știm despre Aulus Umbricius Scaurus, întreprinzător și notabilitate din Pompei (unde era *duumvir*, lui sau tatălui său fiindu-i dedicată o statuie ecvestră), este că producea *garum*, un condiment pe bază de pește, într-o serie de fabrici, dintre care unele erau conduse de liberi. A afirma de-a dreptul, cum s-a făcut, că „nimic nu ne permite să vedem în el reprezentantul unei oligarhii industriale care să poată fi deosebită de o oligarhie funciară” echivalează cu o presupunere de principiu care riscă să ascundă existența unei burghezii manufacturiere care-și trage majoritatea sau totalitatea câștigurilor din activități extra-agricole.

De altfel, majoritatea artizanilor lucrau la orașe, nefiind vorba numai de cei care furnizau populației urbane toate serviciile de reparație, de întreținere sau genurile de lux pe care marile aglomerări umane le pretind. Principalele producții manufacturiere ale Antichității romane se găsesc în orașe, indiferent dacă este vorba de metalurgie sau țesătorie, de ceramică sau sticlă, de lemn sau coloranți. Bineînțeles, ca toate regulile, și aceasta comportă unele excepții. Într-o provincie precum Gallia, unde,

în pofida urbanizării crescînde, persistă forma de locuit reprezentată de *vici*, mici aglomerări răspîndite în zonele rurale, importanta producție de ceramică sigilată din Graufesenque își are originea tocmai în *vicus*-ul Condatomagus, lîngă actualul Millau. Chiar în Italia, în Betica, precum și în alte părți, amforele pentru vin și pentru ulei destinate exportului sînt produse la periferia orașului sau la țară, pe lîngă zonele de producție agricolă. În sfîrșit, marile proprietăți au propriii lor artizani, însărcinați cu fabricarea și repararea utilajelor, a veșmintelor personalului și cu construirea și întreținerea edificiilor. Dezvoltarea lor în Imperiul tîrziu, în detrimentul aglomerațiilor urbane, sporește numărul artizanilor care lucrează la țară, ceea ce îi face pe juriști să se întrebe în ce măsură trebuie ei asimilați cu *instrumentum*-ul, totalitatea uneltelor de pe proprietate. Este însă vorba de niște excepții, regionale, cronologice sau structurale. Artizanul roman este, în mod fundamental, un om de la oraș.

Este foarte greu să aflăm cîștigurile din domeniul artizanatului. Trebuie să clarificăm trei probleme: în primul rînd, cît poate fi de rentabilă o manufactură pentru o comunitate sau pentru un oraș; în al doilea rînd, sumele cîștigate de întreprinzători; în sfîrșit, cît cîștigă artizanii înșiși.

Prima problemă are puțin de-a face cu artizanul. Chestiunea impactului economic pe care o producție manufacturieră de dimensiuni importante îl poate avea asupra unui oraș antic este foarte disputată. În general, se tinde să i se minimalizeze importanța, pe urmele afirmațiilor făcute de R.M. Cook în legătură cu Atena, unde industria ceramicii, asupra căreia insistă arheologii, care îi descoperă mostre în toată lumea mediteraneană, ar putea să fi jucat în realitate un rol modest în complexul economiei orașului; ori urmînd teoriile lui Max Weber, mai mult sau mai puțin fericit dezvoltate după el, despre cetatea antică văzută ca un „oraș de consum”, al cărei prototip l-ar fi constituit Roma. Aici trebuie să fim rezonabili. Marea afacere economică a lumii antice este, desigur, agricultura, și nu manufactura. Totuși, unele orașe din Italia sau din Imperiu, unde artizanatul ocupă un loc important, îi datorează acestuia cea mai mare parte, uneori o parte esențială, a relativei lor prosperități. Întîlnim acest caz la Capua, Puteoli, Pompei, Aquileia, Lugdunum, Colonia și poate chiar la Roma. Faptul e valabil și pentru comunitățile cele mai modeste. Afirmației lui M.I. Finley, după care „Lezoux și La Graufesenque nu prosperă decît în manualele de arheologie”, îi răspunde aceea a lui D. Vernhet, autorul săpăturilor de la La Graufesenque, după care în acest centru al olăritului „nivelul de viață era, probabil, destul de bun”.

Oricum, este sigur că artizanatul îi poate aduce cîștiguri substanțiale celui care îl practică la scară mare. Altfel nu ne-am putea explica averile, mărturisite de costisitoare monumente funerare, acumulate de niște personaje a căror activitate principală o constituie construcțiile edilitare sau manufactura și a căror ascensiune socială se concretizează adesea în accesul la magistraturi sau la sacerdoții. Nu ne-am explica nici de ce demnitarii cei mai înalți ai statului posedă atît de des fabrici de cărămizi.

În acest caz, numărul de muncitori, efectul de masă și economia de scară joacă un rol esențial. Toate aceste condiții se realizează numai prin afluxul masiv de sclavi care începe în secolul al II-lea î.Cr. Înainte de această epocă, înainte de întărirea viguroasă a economiei romane, marile concentrări de artizani caracterizează însă unele cetăți străine, unde, cu surprindere și interes, romanii descoperă o economie de tip nou: e cazul reprezentat de Capua în anul 211 î.Cr., prin a sa *multitudo opificum* pe care învingătorii – în ciuda tratamentului aspru aplicat cetății – s-au silit să o mențină la fața locului, întrucât era indispensabilă pentru bunăstarea bogatei agriculturi campane; este și cazul Cartaginei, unde, în anul 210 î.Cr., Scipio a găsit 2.000 de artizani la o populație de 10.000 de oameni liberi. Să luăm aminte la aceste date, care marchează începutul „modului de producție sclavagist” pentru o Romă ce începe să recupereze și să-și însușească masele de artizani. Apoi, să notăm aceste împrejurări, care evidențiază rolul jucat de agricultură și de economia de război la începutul acestui proces (Scipio îi transformă pe cei 2.000 de artizani din Cartagina în proprietate a poporului roman, promițându-le eliberarea rapidă, cu scopul de a stimula un imens efort de producție manufacturieră în anii grei ai celui de-al doilea război punic).

Cei mai importanți întreprinzători lucrează și cu mase umane: zecile de mii de haine produse anual de Remmius Palaemo ne ajută să intuim numărul mare de muncitori pe care îl pretinde acest tip de organizare a producției. Pentru operațiunile sale de speculație imobiliară, care îi impresionau pe antici prin ingeniozitatea și cinismul lor, Crassus dispunea de mai bine de cinci sute de arhitecți și zidari. Acestea sînt însă niște excepții, indicate ca atare. Într-adevăr, la Aretium, care este adesea considerat un „pol industrial”, micii întreprinzători, de la care cunoaștem uneori numai unul sau doi sclavi, sînt mult mai numeroși decît anumiți „giganți”, precum Rasinius și P. Cornelius, de la care cunoaștem respectiv, 60 și 57 de sclavi. Structura artizanală a lumii romane este alcătuită în esență din zeci de mii de întreprinderi de acest gen, care comportă cel mult cîțiva muncitori și alcătuiesc uneori niște constelații de mici ateliere gravitînd în jurul unei manufacturi nu cu foarte mult mai importante.

Unul dintre factorii care apasă cel mai puternic asupra prețului de vînzare a produselor îl constituie costul transporturilor efectuate pe uscat. Din cele relatate de Cato se deduce că prețul unui teasc pentru uleiul de măsline fabricat la Pompei crește cu 73% dacă este predat la Venafrum, la circa 110 kilometri depărtare. De aceea, în majoritatea lor, artizanii romani au un teritoriu comercial mult mai restrîns, precum acel Cutronius, un olar stabilit în colonia romană de la Cosa, ale cărui produse sînt vîndute numai la Cosa ori, cel mult, pe o rază de cîțiva kilometri.

Pentru cei ce vor să exporte, o creștere a numărului de muncitori la fața locului nu rezolvă nicidecum problema gravă a transporturilor. De fapt, mai ușor e să deplasezi oamenii decît să transporteți obiectele, iar adevărata soluție constă în mobilitatea mîinii de lucru. Crearea unor filiale mai apropiate decît casa-mamă de clienții potențiali este, poate, un fenomen mult mai frecvent decît se consideră.

În acest sens, ceramica sigilată „aretină” oferă cel mai bun exemplu. Întreprinzătorul patron Gnaeus Ateius deschide sucursale ale atelierelor sale din Aretium, mai întâi la Pisa (adică aproape de mare, pentru a înlesni exportul), apoi la Lugdunum (mai aproape de cîmpiile de la frontiera renană, unde este concentrată o clientelă însemnată). El trimite de la Aretium nu numai totalitatea utilajelor (mai ales matrițele destinate lucrării vaselor ornate în relief), ci și o mînă de lucru ce are misiunea de a „lansa” noua producție și de a forma muncitori recrutați la fața locului. Chiar și o modestă fabrică galică de ceramică sigilată precum cea de la Montans, în regiunea Tarn, dispune de cel puțin patru ateliere-satelit la cîteva zeci de kilometri distanță. Cu două veacuri înainte, la sfîrșitul secolului al III-lea î.Cr., specialiștii în ceramica numită „calenă”, în relief și cu smalt negru, creaseră deja o rețea complexă de ateliere în Etruria și Campania. Echipe de sculptori își deplasează șantierele din oraș în oraș. Spre sfîrșitul Imperiului, mozaicari africani lucrează în bogatele vile din Sicilia și de aiurea. Pentru cei care îi disprețuiesc, artizanii sînt niște *sellularii*, sedentari prin excelență, închistați în scăunelul lor. Fapt este însă că, într-un Imperiu în care se călătorește mult, administratorii și militarii, studenții și vagabonzii se întîlnesc pe străzi și în porturi cu specialiști și muncitori care-și poartă încoace și-ncolo capacitățile profesionale și forța de muncă. Mai mult decît o mobilitate socială, pe care istoriografia modernă o ține la mare preț, dar care își atinge foarte curînd limitele, adevărata mobilitate a artizanului roman este, de multe ori, o mobilitate geografică.

A ne întreba despre nivelul de viață al artizanului înseamnă în mod necesar a-i compara veniturile cu costul principalelor mărfuri. Dispunem de foarte puține date în acest sens, întrucît Antichitatea nu ne-a lăsat multe date cantitative. La Pompei, unde pentru o familie mijlocie prețul pîinii de toate zilele oscila între patru și opt ași, o găleată de bronz se vinde cu nouă ași, pe cînd modestele obiecte din teracotă (o lampă, o farfurie sau un vas pentru gătit supă) se vînd cu numai un as bucata. Dacă se ține seama de costurile de producție, ciștigurile artizanului sînt, hotărît, modeste în raport cu prețul de achiziționare a celor necesare. Informații mai detaliate pot fi deduse din *Edictul prețurilor* al lui Diocletianus. Examinarea acestui izvor dovedește slaba influență a manoperei asupra prețului de vînzare a unui mare număr de obiecte și, prin urmare, puținătatea ciștigurilor artizanului în raport cu prețul de vînzare a ceea ce fabrică. Sub Diocletianus, o tunică de in de cea mai bună calitate costă 10.000 de denari, pe cînd cel mai calificat dintre țesători este plătit, în afară de masă, cu 40 de denari pentru o zi de muncă efectivă (desigur, faptul că e vorba de niște valori maxime nu schimbă nimic în raportul dintre aceste cifre). Un muncitor dintr-o fabrică de cărămizi, tot în afară de masă, este plătit cu doi denari la fiecare patru cărămizi produse, care vor fi vîndute cu circa douăzeci și cinci de denari. Cea mai puțin scumpă manta de lînă neprelucrată costă în jur de 33 de salarii zilnice ale unui țesător al aceleiași lîni, iar o dalmatică de mătase poate costa chiar salariul pe vreo douăzeci de ani al unui țesător

al acestui material. Se observă, prin urmare, câştigurile considerabile obţinute de cel care dă de lucru în activitatea manufacturieră, dar şi cât de slabă este puterea de cumpărare a muncitorilor. În sinul claselor populare, numai cei ce percep regulat sume modeste, dar sigure, şi anume militarii, au o putere de cumpărare reală. Nu surprinde faptul că arheologia identifică mai multe produse lucrate în manufacturi şi că descoperă cantităţi mai mari de produse alimentare de import mai curînd în taberele militare decît în acele *cellae* ale sclavilor sau în prăvăliile artizanilor.

Desigur, nu ne putem aştepta din partea romanilor să elogieze condiţia artizanilor sau să le invidieze soarta. Versul *o fortunatos nimium...* nu le este destinat artizanilor. Marginalizaţi în rîndurile dezmoşteniţilor societăţii, artizanii reacţionează uneori reafirmîndu-şi statutul şi meritele, alteleori cu inhibiţie şi reţinere.

De bună seamă, predomină tendinţa către o prezenţă discretă. Numărul de inscripţii lapidare sau de basoreliefuri în care un artizan se prezintă ca atare este, relativ vorbind, derizoriu. Totul concură la această ocultare: un sentiment răspîndit de ruşine şi indispoziţie, poate un anumit analfabetism şi, oricum, nişte condiţii economice care nu permit decît unui număr mic de oameni să plătească un sculptor sau un lapidar. Excepţionala stare de conservare de la Pompei dezvăluie ceea ce altundeva aproape că nu se vede: artizanii se exprimă prin *graffiti*, inscripţii (sau steme) pictate, toate fiind sisteme gratuite sau puţin costisitoare. Invers, în oraşul vezuvian, o singură inscripţie lapidară propriu-zisă îi menţionează pe artizani: este dedicaţia aplicată de vopsitori pe o statuie a Eumachiei, în „bursa lînii” pe care ea însăşi a construit-o. O împrejurare excepţională, o asociaţie profesională puternică pe plan local, onoruri aduse unei notabile; e nevoie de toate aceste elemente pentru ca un grup de artizani să lase despre sine o urmă materială permanentă care, pe orice alt şantier, ar fi singura ce ne-ar parveni.

Totuşi, acest naufragiu al artizanului roman în noaptea veacurilor lasă la suprafaţă cîţiva supravieţuitori. De fapt, în istoria romană există perioade şi anumite regiuni din Imperiu în care se manifestă fără ezitare mîndria calmă a condiţiei artizanului, inserarea lui într-un context social sau satisfacţia muncii împlinite. În lumea romană, unde creatorul rămîne atît de des anonim, fie că e vorba de un muncitor în acord sau de un artist, semnăturile artizanilor constituie cel mai bun indiciu pentru toate acestea. Nu simplele mărci de fabricaţie, de pe care e atît de greu de înţeles la cine se referă şi ce înseamnă, ci mai curînd semnăturile mai explicite. Una dintre cele mai vechi inscripţii proclamă pe un vas „Duenos m-a făcut” (*Duenos med' feced*). Însă clipa cea mare pentru aceste semnături o reprezintă începutul epocii elenistice, scurtă stare de graţie ce va fi întreruptă de primul război punic: sclavia încă nu a dezonorat munca şi nici n-a provocat ruptura dintre artizan şi clientela sa. Oricum, artizanatul rivalizează cu arta. Regiunea unde a avut loc această înflorire este Italia centrală tireniană, unde, sub forme administrative diverse, dominaţia politică a Romei nu mai are rivali şi unde se întîlnesc influenţele

culturale din Magna Graecia, Etruria și Latium. În această epocă, în această zonă, artizanatul știe și afirmă ceea ce este, ceea ce face și pentru cine lucrează.

Acest complex de factori – inserarea lucrătorului în societate, satisfacția pe care o găsește în realizarea unei opere, un raport nemijlocit cu clientul, fericitul amestec al influențelor devenit posibil prin prezența artizanilor care se deplasează fără ca prin aceasta să se simtă dezrădăcinați – se exprimă într-un mod exemplar în semnătura chivotului Ficoroni, cel mai celebru dintre chivoturile numite „prenestine” (este vorba de acele somptuoase casete din bronz menite să adăpostească accesorii de toaletă feminină): *Novios Plautios med Romai fecid, Dindia Macolnia fileai dedit*. Dar putem aminti și o serie de vase din teracotă sau de obiecte din bronz în care se manifestă, imprimată sau în *graffiti*, mândria unei stirpe de oameni liberi (C. *Paco[n]ius* C.f. *Q.n.*, L. *Canoleius* L.f. *T.n.*), a unei asociații familiale de *ingenui* (T.L. *Alba* [...], C.L. *Stae*), a unei cetățenii depline și complete (C. *Ovio Ouf[entina tribu]* fecit), a apartenenței la un oraș (C. *Pactumeius* C.f. *Sues[sanus]*, L. *Canoleios* L.f. fecit *Calenos*), a lucrului executat într-o anumită localitate (*Retus Gabinius* C.s. *Calebus* fecit) sau a unei atribuții specializate (*Vibis Pilius* *cailavit*).

Acești oameni, în general (însă nu întotdeauna) cetățeni liberi de la Roma sau din coloniile acesteia, aparțin, din toate punctele de vedere, elitei artizanatului roman, într-o perioadă care a fost probabil cea mai prielnică pentru artizanat, în care și-a acceptat condiția cu un grad mai pronunțat de conștientizare. Există însă și alte epoci, alte regiuni, alte circumstanțe, în care apare din nou mândria de a fi artizan. La începutul Imperiului, acesta este mai ales cazul Italiei septentrionale, unde G. Pucci a arătat modul în care micii artizani independenți continuă să predomine; ceva mai târziu, este și cazul acelei părți din Gallia care se întinde de la Berry la regiunea Treviri. Aici au fost descoperite stele funerare pe care artizanul se numește în mod explicit ca atare, fără a-și disimula condiția sub o serie de apelative mai măgulitoare, precum *sevir* sau *redemptor*, cum fac deja cu plăcere, atunci când pot, întreprinzătorii din Italia centrală. Pe aceste monumente, de multe ori grosolane și pitorești, sînt reprezentați artizanii la lucru, tocmelele cu clienții și uneltele meseriei. Cîteva doamne elegante examinează o stofă pe care le-o arată un țesător, un cizmar trebăluiește printre încălțări, iar un măcelar taie carnea în timp ce nevasta îi ține socotelile. Pe o stelă funerară din Ravenna, un anume Longidienus, tîmplar naval în acest port militar, pune să fie reprezentat modelînd o osatură, cocoțat pe lada cu unelte (sau mai degrabă pe casa de bani, simbol al succesului) și anunțînd mîndru: „Publius Longidienus, fiul lui Publius, se dedică cu zel lucrului său” (P. *Longidienus* P.f. *ad onus properat*).

Artizanii, oameni cu resurse precare și inițiative fragile, simt nevoia unui sprijin divin. Foarte solicitat în epoca arhaică, Hercule primește decimele de la producătorii mulțumiți. În Roma secolului al III-lea î.Cr. sau în sfera ei de influență, olarii îl reprezintă de multe

ori pe vasele lor pe zeu, triumful său în Olimp, inițiala numelui ori sau unele atribute ale sale, cum este ghioaga. Într-o epocă mai târzie, zeii artizani, Vulcanus, Minerva, sau cei care favorizează activitățile economice, Mercurius, Venus și Fortuna, îi iau locul. Un birtaş din Pompei adaugă la zeitățile tradiționale ale *lararium*-ului său – larii și zeitatea personală – un Mercurius purtător de pungă, adică de noroc. Tot la Pompei, un pîslar pune să-i fie reprezentat atelierul în plină activitate, sub efigia triumfantă a lui Venus, care era și patroana cetății. Pe friza lui Domitianus din Forum Transitorium, Minerva, divinitatea tutelară a împăratului, este cea care patronează munca torcătoarelor și țesătoarelor: religia de stat trebuie să urmeze preferințele artizanilor pentru ca ei să apară în arta oficială.

Această abordare a religiei este impregnată de o încredere solidă și de o mare familiaritate. Artizanii și zeii sînt în acord. Nu o dată, templele sînt înconjurate de prăvălii și ateliere, uneori ridicate de-a dreptul perete în perete cu zidurile lor, cum se întîmplă în cazul anumitor biserici din Roma de astăzi: astfel se peterec lucrurile cu templul lui Portunus în *Forum Boarium*, care este flancat de două serii de *tabernae*. E o familiaritate ce se exprimă, fără nici un echivoc, în supranumele unor zei. Există la Roma un *Hercules Olivarius*, al cărui templu – frumoasa rotondă din *Forum Boarium* – a fost oferit de un negustor de ulei; există și un *Apollo Sandalarius*, venerat în cartierul fabricanților de sandale. În complicata topografie a Urbei, artizanii își indică adesea locul de activitate raportîndu-se la un templu: de pildă, își spun *eborarius ab Hercule Primigenio*, *vestuarius ab aede Cereris*, *lanius ab luco Lubentinae*. Într-un mesaj gravat pe colierul unui sclav, scris în stilul tipic al limbii vorbite, la indicația normală a unui loc religios se adaugă, pentru o mai bună lămurire, o precizare toponomastică referitoare la o meserie: „(sclav fugar) ce trebuie adus pe lîngă templul Florei, unde stau bărbierii” (*reduc me ad Flora[m] ad to[n]sore[s]*). Pe scurt, micul univers al artizanilor și comercianților – adesea aceste două categorii se confundă – se așază sub sacra protecție sau chiar în apropierea liniștitoare a zeilor săi tutelari; ca să cităm o expresie a lui M. Rostovzev, se poate vorbi de un „*business under the aegis of the religion*”.

Incertitudinea situației artizanului și sentimentul de precaritate pe care-l încearcă țin și de faptul că este considerat un element de deranj: cu atît mai mult cu cît natura activității sale îl îminge să se stabilească în inima centrelor urbane, unde mulțimea e mai deasă, iar posibilitățile de a găsi clienți sînt mai mari, lucru care nu este văzut întotdeauna cu ochi buni (este semnificativ faptul că prima cetate din Magna Graecia, care, potrivit spuselor lui Athenaeus, a încercat să se descotorosească de acest deranj și să alunge din centrul ei cele mai zgomotoase întreprinderi, astfel încît cetățenii să poată dormi liniștiți, este cea amintită ca fiind cetatea unde arta de a trăi a fost împinsă pînă la exces: Sybaris).

Această tendință e generalizată. Într-un oraș de mici dimensiuni cum e Alesia, atelierele metalurgice proliferază în plin centru. Însă problema se pune cu deosebire la Roma, care, începînd cu epoca republicană, a

căpătat proporțiile unui megalopolis. De-a lungul veacurilor, putem surprinde efortul autorităților Urbei de a stăvili invazia artizanatului și comerțului. O luptă reînnoită mereu, dar în care se obțin rezultate inegale.

Datul original și fundamental îl constituie dugheana, *taberna*. Aici artizanul lucrează și, de multe ori, tot aici și locuiește, în spatele tejghelei sau la mezanin. Încă în epoca lui Septimius Severus, harta în marmură a Romei, așa-numita *Forma Urbis*, arată nenumărate rînduri de *tabernae* care se succedă de-a lungul străzilor. Obiectivul edililor, dar și al împăraților este să împiedice dughenele să năpădească cetatea sau, cel puțin, să le concentreze în anumite cartiere.

Contemporanii – Plautus sau Iuvenalis atestă acest fapt – percep într-un mod acut neajunsurile de tot felul datorate prezenței dughenelor: înghesuială, zgomot, mirosuri, pericol de incendii, pe lângă scăzuta lor compatibilitate cu idealul de prestigiu la care centrele urbane urmăresc să se adapteze într-o măsură tot mai mare. Pentru unele dintre activitățile considerate cel mai greu de suportat, precum aceea a olarului, se poate observa, de-a lungul secolelor, o deplasare progresivă a dughenelor dinspre centru către periferia imedistă sau mai îndepărtată a Romei. Dezagreabilele ateliere ale tăbăcarilor sînt împinse în masă *trans Tiberim*. Însă șantierelor navale, fabricile de *minium*, ca și giganticele depozite și stabilimente în care este tăiată marmura, necesare pentru dezvoltarea Urbei, rămîn stabilite în plin centru, mai ales pe Cîmpul lui Marte.

Cu toate astea, o idee principală îi călăuzește pe responsabili urbaniști în activitatea lor seculară: îndepărtarea artizanilor din inima Romei, Forul. Inițial, aceste *tabernae* constituie o parte integrantă a topografiei Forului – *tabernae veteres, tabernae novae* – și tocmai „în spatele lor”, scrie Titus Livius, este înălțată, în anul 179 î.Cr., *Basilica Fulvia* (pe cînd romanii din veacurile următoare – și noi la fel ca ei – sînt obișnuiți mai curînd să situeze aceste *tabernae* luînd ca reper bazilicile, și anume în fața acestora).

Pornind de la această situație inițială, va avea loc o dublă mișcare, pe de o parte de concentrare (cu o evoluție în același timp arhitectonică și urbanistică), iar pe de altă parte de îndepărtare către periferia orașului. Pentru autorități, e vorba de a face Forul mai maiestuos și de a-l transforma, dacă nu în cea „agora liberă” la care visa Aristotel, curățată de negustori și de artizani și rezervată exclusiv politiciii, cel puțin într-un spațiu menit funcțiunilor politice și religioase sau, cel mult, unor activități economice „nobile”, precum cele financiare. Referindu-se la secolul al III-lea î.Cr., Varro declară acest lucru în mod explicit: „Demnitatea Forului a sporit, de cînd dughenele măcelarilor au fost înlocuite de cele ale bancherilor” (*forensis dignitas crevit, atque ex tabernis laniensis argentariae factae*). Soluția constă în a aduna micile prăvălii în piețe, *macella*, care închid dughenele într-o împrejmuire; și aceste piețe se află din ce în ce mai departe de For, artizanii regăsindu-se alături de negustori, ca acel „piuar din piața Livia” despre care se citește într-o inscripție.

Însă aceste *macella* se dovedesc insuficiente pentru stăvilirea fluxului implacabil al activităților comerciale și artizanale dintr-o cetate ca Roma. În esență, Forul este de-acum la adăpost, însă la doi pași cîteva ateliere de cizmari sînt înghesuite la picioarele Templului Dioscurilor, dacă e să

dăm crezare unei anecdote pitorești relatate de Plinius (sub Tiberius, un corb care-i aparținea unuia dintre acești cizmari învățase să salute, de deasupra Forului, principii și plebea). Desigur, negustorii și artizanii, alungați din centru pentru a face loc marilor lucrări, mai ales celor de construire a Forurilor imperiale în zona în care se întindea harnicul și populatul cartier Argiletum, se retrag către periferie, cu o mișcare ce anunță Parisul hausmannian. Însă un autor ca Martialis insistă asupra marii obrăznicii a negustorilor, care, din prăvăliile lor, năpădesc trotuarele și străzile. Din fericire, un edict al lui Domitianus a pus capăt acestei situații: „bărbierul, cârciumarul, bucătarul, măcelarul respectă acum limita pragului lor; am regăsit adevărata Romă, acolo unde, cu puțin timp în urmă, nu era decât o mare prăvălie” (*Tonsor, copo, cocus, lanio, sua limina servant./Nunc Roma est, nuper magna taberba fuit*).

Așadar, pe de o parte, un mic artizanat și un mic comerț omniprezente, fragmentate, mereu gata să extindă, de multe ori în detrimentul pământului public, un spațiu vital ce le este acordat cu o extremă parcimonie. De cealaltă parte, tendința statului sau a municipalităților (căci acest fenomen e la fel de perceptibil și aiurea) de a canaliza, de a regla acest dinamism sau această dezordine și de a atribui zone bine delimitate activităților legate de artizanat. În această luptă dintre ordine și *laissez-faire*, dintre înțelegere și marginalizare, autoritățile au obținut victorii importante, însă în nici un caz decisive. Propensiunea artizanilor de a depăși spațiile ce li se atribuiau este, în realitate, constantă, în detrimentul atât al edificiilor publice, cât și al locuințelor particulare. În plus, oricât de mult i-ar disprețui societatea urbană, ei reprezintă, prin vitalitatea lor întreprinzătoare, unul dintre cele mai dinamice elemente ale ei. În secolul al II-lea î.Cr., în colonia latină Fregellae, ca urmare a unui aflus de mână de lucru coborâtă din munții Samnium, unele *domus* bogate, aflate uneori în curs de sistematizare, s-au transformat în ateliere de vopsitori, iar atriile și vestibulurile lor au fost ocupate de căzi și canalizări (F. Coarelli). La Pompei, ca urmare a cutremurului care distruge pentru prima oară orașul în anul 62, localurile necesare pentru viața economică se numără printre primele restaurate și chiar se observă artizani de toate felurile instalându-se în case abandonate de locuitorii lor. La Roma, o serie de ateliere ocupă una dintre navele laterale ale unei bazilici, afectându-i astfel simetria. În secolul al III-lea, vopsitorii din Roma se revoltă împotriva pretenției formulate de *curator aquarum* de a recumpăra un *locus publicus* pe care ei îl ocupau de multă vreme sau de a-i pune să plătească folosirea acestuia: „Nici o chirie – astfel își motivează ei protestul – de la începutul domniei lui Augustus și pînă astăzi, nu a fost plătită vreodată pentru acest loc” (*ex eo tempore ex quo Augustus rempublicam obtinere coepit usque in hodiernum [num]quam haec loca pensiones pensitasse*).

Aceste tendințe relevă un fapt constant: importanța numărului și a unității pentru artizani. Izolați, ei nu înseamnă nimic. Cînd sînt numeroși, capătă curaj. Uniți, pot pretinde să joace în societate un rol pe care nivelul scăzut al condiției lor nu le-ar permite să-l speri.

În primul rînd, ei au tendința de a se reuni topografic prin afinități, altfel spus prin meserii. Fenomen universal, de la ceramica ateniană și pînă la *suk*-urile arabe și la orașele moderne. Numeroase cartiere și locuri din cetățile romane își datorează numele unor concentrații de artizani. La fel cum în Roma de astăzi se găsesc o stradă *dei Giubbonari* sau o stradă *dei Baullari*, în Roma antică se află un *vicus materiarius* și un *vicus turarius*, unele *scalae anularie* și un *atrium sutorium*, unde se adună negustorii de lemn de construcții și parfumerii, fabricanții de inele și cizmarii; la Puteoli găsim un *clivus vitriarius sive vicus turarius*. Cutare casă e așezată *inter falcarios*, cutare sanctuar *inter figulos* și tot așa, atestînd faptul că fabricanții de seceri și coase, olarii și alții își grupau atelierele sau prăvăliile într-un sistem în care dispersia structurală și concentrarea topografică coexistă.

De fapt, artizanul nu se simte în largul său decît printre semeni. Această complicitate este atestată de sporovăielile invitațiilor lui Trimalchio, comercianți și mici întreprinzători (și ale lui Trimalchio însuși, care recită „replicile – sau proverbele? – țesătorilor”, *textorum dicta*); ori de semnătura colectivă a treisprezece torcătoare de lînă pe un zid pompeian; ori, tot la Pompei, de un *graffito* prin care „Felix, meșter argintar, îl salută pe Campanus, meșter în pietre prețioase” (*Felix argentarius Campano gemmario feliciter*); ori de țiglele inscripționate din Pietrabbondante și Pellarò, mulțumită cărora izbutim să pătrundem în interiorul unor ateliere „cu măsură omenească”, unde muncitorii și muncitoarele nu sînt niște piese anonime dintr-un mecanism, ci știu să se folosească de umor și de ironie și unde convivialitatea nu este sacrificată în detrimentul ritmurilor de producție. Trebuie să intrăm apoi în confortabila locuință a unui mare *sagarius* (fabricant de mantii) din Capua, pentru a vedea menționată, pe aceeași inscripție ce conține numele proprietarului, și identitatea arhitectului, aproape întotdeauna trecută sub tăcere în alte împrejurări: *P. Confuleius P.M.l. Sabbio sagarius domum hanc [...] fecit arcitecto T. Safinio T.f. Fal. Pollione*.

Tot prin asociere, artizanii pot spera să-și facă auzit glasul în competițiile politice. Pompeiul a păstrat, sub forma unor inscripții pictate, „manifestele” a numeroase campanii electorale. Brutarii și cofetarii, orfevrii și bărbierii își „recomandă” candidații preferați. Puternica asociație în care se adună lucrătorii din domeniul stofelor și specializările înrudite acționează grupîndu-se uneori pe meserii (vopsitori, fabricanți de pîslă, specialiști în veșminte de muncă), alteori în bloc, *fullones universi*. Dar și rarii gravori de pietre prețioase din cetate își declară solidaritatea în același mod: *gemmarii universi*.

Cea mai impresionantă manifestare a acestui spirit de echipă o reprezintă așa-numitele *collegia*. Pentru romanul de rînd, și mai ales pentru artizan, cel mai bun mijloc de a se simți cineva îl constituie apartenența la o asociație. În ultimele decenii tulburi de la sfîrșitul Republicii, aceste asociații se înregimentează alături de una dintre părți în luptele civile, transformîndu-se în grupuri de presiune, ceea ce va constitui, de altfel, motivul dizolvării multora dintre ele. Chiar și Cicero, care, de regulă, nu-i scutește pe muncitori de judecățile sale disprețuitoare și le reproșează

adversarilor săi că profită de situație asmuțindu-i pe artizani și pe negustori (*opifices atque tabernarios concitare; concitator tabernariorum*), ajunge în acele clipe să se laude cu sprijinul pe care mișcarea de opinie prielnică întoarcerii sale din exil îl primește din partea acestor *collegia*. Nu s-ar putea exprima mai bine această ambiguitate a artizanilor, disprețuiți individual, însă adulați sau temuți de îndată ce se adunau.

Forța pe care o constituie asociațiile artizanilor este manipulată de putere de-a lungul întregii istorii romane. De la originile semilegendare ale Urbei, regele Numa instituie „colegii” de artizani, convins, spune Plutarh, că poate sfărîma prin aceste noi forme de asociere antagonismul tenace dintre romani și sabini. Servius Tullius pune să fie reprezentate două centurii de muncitori în rîndul poporului înarmat, ca o recunoaștere a rolului modest, dar în același timp necesar pe care aceștia îl joacă în oraș. Un mileniu mai târziu, atunci cînd insuficiența mîinii de lucru aservite compromite însăși supraviețuirea sistemului de asistență generalizată care s-a instaurat treptat la Roma, împărații din secolele al III-lea și al IV-lea îi rechiziționează pe artizani, făcîndu-i prizonierii propriilor lor meserii: ei nu le mai pot părăsi, și chiar fiii lor sînt obligați să continue aceeași activitate. „Imperiul este transformat într-un imens atelier” (J.-P. Waltzing): monstruozitate birocratică ce continuă să ilustreze caracterul ambiguu al figurii artizanului, marginalizat la periferia societății, însă în același timp indispensabil pentru supraviețuirea Romei.

Totuși, nu trebuie să reducem la aspectele administrative și birocratice funcțiile acestor *collegia* de artizani (și, în același timp, ale așa-numitelor *collegia tenuiorum*, ale „oamenilor mărunți”, mai specific funerare, însă de multe ori formate din artizani adunați prin meserie). Aceste *collegia* au un rol important în rețeaua deasă a grupurilor și claselor în care romanii se împart în funcție de vîrstă, situație socială, afinități, credințe și ocupații. Ele nu au finalități pur profesionale. Artizanul le datorează însă certitudinea unor funeralii decente, trăiește în cadrul lor plăcerile convivialității, participarea colectivă la viața publică și, uneori, satisfacția unei poziții care, la nivelul său, poate fi considerată de prim rang. Aici el poate regăsi o demnitate care îi este refuzată în prăvăliile minuscule, în atelierele pline de fum și mirosuri grele, în șantierele periculoase și asurzitoare. Asemenea altor asociații, aceste *collegia* au locul lor propriu de reuniune, numit *schola*: un spațiu unde artizanul cel mai amărît poate găsi un fast precum cel atestat la Ostia de sediul asociației de *fabri navales* – artizanii din șantierele navale –, cu marea sa curte interioară, bazinele, sala pentru banchete, mozaicurile și frescele, coloanele și plăcile de marmură. În documentele arheologice și epigrafice pe care le deținem despre aceste *scholae* de *collegia*, temele ostentative revin insistent.

Aflat în fața unui stat prea îndepărtat sau a orașului său, unde nu poate aspira decît la roluri episodice, artizanul izolat nu înseamnă mare lucru (cu puținele excepții strălucitoare, care, de altfel, își situează protagoniștii la limita condiției artizanale). În *collegium*, el speră să se poată afirma. De aici dorința constantă de a reconstrui, prin intermediul asocierii, un univers alcătuit după măsura sa, unde să se simtă cu

adevărat în largul său și unde să se reabiliteze în proprii săi ochi. După cum subliniază J.-P. Waltzing, „ceea ce era cetățeanul bogat în *municipium*, artizanul era în *collegium*”.

Acesta este artizanul roman. În primul rând, ținem seama de varietatea condiției sale, de la zilierul amărît și pînă la întreprinzătorul putred de bogat, de la lucrătorul în acord necalificat și pînă la specialistul intens solicitat pentru priceperea sa, de la muncitorul anonim din modul de producție sclavagist și pînă la artizanul liber și responsabil, la sclavul sau libertul delegat de stăpîn la conducerea unui atelier.

Sub aceste aspecte multiple se ascund însă unele elemente de fond comune pentru toți acești oameni. Ele sînt dificil de surprins, întrucît romanii nu ne-au ajutat defel în acest sens. Faptul este valabil pentru întreaga Antichitate, însă lumea romană nu a avut un Leonida din Tarentum al său, acel poet care, la începutul secolului al III-lea î.Cr., a celebrat universul muncii și care „i-a redat pe artizani istoriei civilizației” (M. Gigante). Artizanul roman este puțin apreciat de contemporanii săi și insuficient cunoscut de istoriografia modernă, iar astăzi este puțin cunoscut tocmai pentru disprețul pe care îl stîrnea atunci. Disprețuit cînd putrezea în mediocritate, continua să fie disprețuit și atunci cînd, prin puterea inventivității, a muncii și a bunelor rezultate, izbutea să urce pe scara socială, să se îmbogățească și să capete notorietate: prin urmare, era sau o nulitate, sau un parvenit, e adevărat, potrivit unei mentalități minoritare, care însă este singura ce a ajuns pînă la noi. În cel mai bun caz, era vrednic de o privire plină de curiozitate sau de stupeoare scandalizată față de succesele sale cele mai impresionante, care, de altfel, erau considerate un soi de insolență, întrucît erau dobîndite în acea *officina* atît de denigrată și prin intermediul acelor *artes* atît de nedemne de un om liber.

Dacă artizanul este „eroul secret al istoriei grecești”, potrivit frumoasei formulări a lui P. Vidal-Naquet, artizanul roman e o figură și mai secretă. Trebuie trecută bariera de indiferență, de denigrare și uneori de ostilitate ridicată în fața celor pe care Cicero îi numește „artizanii și negustorii și toată această drojdie a cetăților” (*opifices et tabernarios atque illam omnem faecem civitatum*) pentru a descoperi că artizanul roman nu era numai un producător (calitate pe care mulți i-o recunosc fără nici o tragere de inimă), ci și un om, nici mai bun, nici mai rău decît alții, însă cu siguranță nu mai puțin demn de atenție. Printr-o curioasă ironie a sorții, arheologii și istoricii conștientizează din ce în ce mai lămurit măsura în care așa-numita cultură materială ne poate învăța despre societatea, civilizația și economia Romei: o cultură ale cărei vestigii ne-au parvenit în mare parte grație muncii artizanilor romani.

Referințe bibliografice

- ***, *Les potiers gaulois, Les dossiers de l'archéologie*, 6, Dijon, 1974.
- ***, „La place de l'artisan dans les sociétés antiques”, în *Ktema*, 3, 1978, pp. 35-131.
- B. Bilinsky, „Le problème du travail dans la Rome antique: l'époque royale et les premiers temps de la République”, în *Archeologia*, 3, 1949, pp. 45-111 (în poloneză, cu un rezumat în franceză, pp. 415-425).
- A. Burford, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, London, 1972.
- A. Carandini, *L'anatomia della scimmia. La formazione economica della società prima del capitale*, Torino, 1979.
- P. Garnsey, „Indipendant Freedmen and the Economy of Roman Italy under the Principate”, în *Klio*, 63, 1981, pp. 359-371.
- Idem* (coord.), *Non-Slave Labour in the Greco-Roman World*, Cambridge Philological Society, Supplementary Volume 9, Cambridge, 1980.
- A. Giardina, „Lavoro e storia sociale: antagonismi e alleanze dall'ellenismo al tardoantico”, în *Opus*, 1, 1982, pp. 115-146.
- P. Gros, „Statut social et rôle culturel des architectes (période bellénistique et augustéenne)”, în *Architecture et société de l'archaïsme grec à la fin de la République romaine. Actes du Colloque international (Rome, 1980)*, Roma, 1983, pp. 425-452.
- J.-P. Morel, „Aspects de l'artisanat dans la Grande Grèce romaine”, în *La Magna Grecia nell'età romana. Atti del XV Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 1975)*, Napoli, 1976 (1979), pp. 263-324.
- Idem*, „Les producteurs de biens artisanaux en Italie à la fin de la République”, în *Les «bourgeoisies» municipales italiennes aux II^e et I^{er} siècles av. J.-C.*, Paris, Napoli, 1983, pp. 21-39.
- Idem*, „La manufacture, moyen d'enrichissement dans l'Italie romaine?”, în *L'origine des richesses dépensées dans la ville antique. Actes du Colloque (Aix-en-Provence, 1984)*, ediție îngrijită de Ph. Leveau, Aix-en-Provence, 1985, pp. 87-111.
- Idem*, „La topographie de l'artisanat et du commerce dans la Rome antique”, în *L'Urbs. Espace urbain et histoire (I^{er} siècle av. J.-C.-III^e siècle ap. J.-C.)*, Actes du Colloque international (Rome, 1985), Roma, 1987, pp. 127-155.
- Idem*, „Das Handwerk in augusteischer Zeit”, în *Kaiser Augustus und die verlorene Republik*, ediție îngrijită de W.D. Heilmeyer, Berlin, 1988, pp. 81-92.
- Cl. Mossé, *Le travail en Grèce et à Rome*, Paris, 1966.
- G. Pucci, „La produzione della ceramica aretina. Note sull'«industria» nella prima età imperiale romana”, în *Dialoghi di Archeologia*, 7, 1973, pp. 255-293.
- R. Rémondon, „Le monde romain”, în *Histoire générale du travail*, 1, „Préhistoire et Antiquité”, ediție îngrijită de L. Parias, Paris (1959), pp. 257-369.
- S. Treggiari, *Roman Freedmen during the Late Republic*, Oxford, 1969.
- J.-P. Waltzing, *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, 4 vol., Bruxelles, Louvain, 1895-1900.
- G. Zimmer, *Römische Berufsdarstellungen*, Berlin, 1982.

Capitolul 9

NEGUSTORUL

Andrea Giardina

În toată literatura antică, nu vom găsi nici măcar un pasaj în care să ne fie propusă, fără evaluări etice mai mult sau mai puțin accentuate, o analiză economică a formării prețurilor în intermedierea comercială. Pe de altă parte, literatura antică este presărată cu referiri la figura și meseria negustorului, la marele comerț, la cele mai modeste practici de vânzare-cumpărare, la raportul dintre agricultură și comerț, la problema „prețului corect”: un univers de semne, metafore, definiții de tipuri sociale, inventare de virtuți și de practici detestabile, ierarhii ale ținutei, asocieri construite prin diferență sau prin analogie, vîscozități milenare și rupturi bruște: o încîlceală în care este greu (uneori imposibil) să reperezi parametrii necesari unei tratări cît de cît complete. În cultura romană, imaginile neliniștitoare ale raportului dintre om și mărfuri se dovedesc mai mult „risipite” decîtordonate în sisteme, mai mult dezarticulate într-o multitudine de tendințe decît aranjate în simetria unor polarități perfecte.

Anticii erau convinși că negustorul falsifica în mod inevitabil „prețul corect”, întrucît îl sporea fără să adauge la valoarea de producție a obiectului nici o altă muncă suplimentară. „Exista convingerea – a scris Paul Veyne – că intermediarul era autorul costului celui mai ridicat, de care profita. Noi știm astăzi că lucrurile sînt mai puțin simple; marginaliștii ne-au învățat că sărăcia și piața fac singure valoarea bunurilor. Monopol asigurat sau consorțiu, intermediarul beneficiază de nivelul final la care urcă prețurile și, cu siguranță, nu el este cel care le mărește din mers. Costul nu crește de la producător la debitor, ci, dimpotrivă, reboară etapele distribuției și ale fabricației: se produce și se vinde numai ceea ce va găsi cumpărător, la prețul la care marfa își va găsi cumpărător. [...] Pe această diferență de cost se întemeiază cîștigul negustorului, care profită de penurie și de foamete fără să fie autorul acestora. Însă conștiința ingenuă nu vede astfel lucrurile; pentru ea, negustorul nu se insinuează în diferența ce separă valorile intermediare, ci chiar el provoacă această diferență. Deoarece conștiința ingenuă crede că valoarea urcă de jos; ea crede în valoarea de producție. [...] Numai valoarea de producție întemeiază așa-numitul *iustum pretium*; negustorul falsifică prețul corect pentru că îl umflă fără a încorpora în obiect nici o altă muncă suplimentară. Desigur, negustorul nu este inactiv, însă osteneala pe care și-o dă e suspectă: el călătorește, este un instabil, și apoi osteneala sa nu modifică obiectul...”.

Pentru antici, comerțul nu era, prin urmare, o „muncă” așa cum o înțelegem noi. Îi lipsea acel coeficient de strădanie fizică exprimată în transformarea materiei și care, dacă nu valora atît de mult încît să

garanteze demnitatea socială a lucrătorului, justifica cel puțin caracterul neilicit al recompensei pe care o primea. Opțiunile lexicale în contrapozitie între munca agricolă și comerț dezvăluie pe deplin această concepție: celui *ponos gheorghikos* („muncă agricolă”) nu i se opune un *ponos* legat de *emporion*, o „muncă de comerț”, ci, de pildă, un *emporion kindynos*, „primejdia comerțului” (Vasile, *Omilia împotriva bogățiilor*, 1, în PG 31, 280 B). Tot astfel, celui *labor* agricol nu i se mai alătură un *labor* al negustoriei, ci așa-numitele *damma* ale negustoriei (Ausonius, 13, 1, 1-6). Așadar, în stînjeneala de a califica activitățile comerciale prin termeni precum *ponos* sau *labor*, se recurgea de preferință la termeni care trimiteau la trăsăturile psihologice și morale ale activității comerciale: primejdia, factor intrinsec al vieții negustorului maritim, pagubele ce pot deriva din ea sau *cura*, grija temătoare a unui suflet sfîșiat de incertitudine și de voința de a reuși (Augustin, *Lucrarea călugărilor*, 15, 16, în CSEL 41, p. 557).

În contactele dintre grupurile umane, comerțul caracteriza măsura distanței și a diversității. În neliniștitoare apariție a negustorului străin, diferența exterioară (a limbii, obiceiurilor, culorii pielii) se adăuga la o amenințare mai ascunsă, aceea a unei predispoziții viclene și insidioase. În special în societățile cele mai închise, unde confruntarea cu figurile dinamice ale negustorilor genera inevitabile tensiuni psihologice, reacția față de cîștigul incontrollabil fixa o schemă mentală în care ethosul diferit se putea defini pornind de la cîteva cusururi ireductibile. Erau cusururile milenare ale negustorilor: viclenia, înșelăciunea, fraudă.

Încă din eposul homeric, fenicienii, „navigatori faimoși”, sînt caracterizați cu epitetul de „lacomi”, lacom fiind numit și negustorul fenician ce l-a înșelat pe Odysseu, în povestirea pe care acesta i-o relatează lui Eumeu. La Homer, fenicianul este negustor, dar și răpitor – un *topos* ce revine și la Herodot, încă din deschiderea primei cărți, în legătură cu capturarea lui Io, fiica lui Inacos. Această proastă faimă reapare în cultura romană în legătură cu cartaginezii: ei au fost cei dintîi, spune Cicero, care au exportat în Grecia, o dată cu mărfurile lor, „lăcomia, fastul și cupiditatea de nespuse a tuturor lucrurilor” (*Despre republică*, 3, fragm. 4). Același Cicero pare să atenueze străvechiul stigmat al cartaginezilor ca „înșelători și mincinoși”, definindu-i astfel „nu prin stirpe, ci prin natura locului”: de fapt, din cauza porturilor lor fuseseră molipsiți de farmecele discursurilor negustorilor (*Despre legea agrară*, 2, 95). Însă fenicienii și cartaginezii au rămas pentru totdeauna prototipurile etnice ale negustorilor vicleni și lipsiți de scrupule.

Desigur, asocierea conotației etnice cu cea comercială nu privește numai aceste două popoare. Recurgînd la întreaga istorie a culturii antice, se constată în mai multe rînduri apariția acestei legături între imaginile popoarelor „diferite” și înclinațiile mercantile: Iulius Caesar descrie succesul de care se bucura zeul Mercurius printre gali, care îl considerau născocitorul tuturor meșteșugurilor, *dux de viae și itinera*, dar mai ales înzestrat cu o putere ieșită din comun de a favoriza afacerile și traficele (Caesar, *Războiul împotriva galilor*, 6, 17, 1). Tot la sfîrșitul lumii antice (însă

premisele sînt mult anterioare), sirii vor fi numiți de Ieronim „comercianți și mult hrăpăreți între muritori” (*Scrisori*, 130, 7, p. 175, 9 Labourt), în timp ce Salvianus îi va indica aproape ca sinonimul însuși al *mercator*-ului, ca pe un soi de oameni aplecați exclusiv asupra „meditării înșelăciunii și urzelii minciunii” (*Cîrmuirea lui Dumnezeu*, 4, 6, 9). Sidonius Apollinaris completează cadrul, definindu-i ca simbolurile vii ale cămătăriei (*Scrisori*, 1, 8, 2). Tot spre finele Antichității, evreii apar nu numai ca negustori în general, ci și ca prototipuri ale acelor hangii vrednici de tot disprețul care amestecau apa cu vin (de exemplu, Ambrozie, *Despre credință*, 3, 10, 65 în *CSEL* 78, p. 132). Dacă am continua această clasificare de *topoi* etnico-mercantile, am asista la o ulterioară reamestecare a reprezentărilor: e suficient să ne gîndim la impunerea, în izvoarele bizantine (mai ales ca urmare a cruciadelor), a occidentalului ca iubitor de cîștig și înșelător; Ana Comnena nu a fost singura care i-a definit pe latini „stirpe lacomă și vicleană” (*Alexiada*, 6, 6, 4).

Prin urmare, un *ethnos* diferit este întotdeauna hrăpăreț și, ca atare, viclean și trădător, întrucît în comportamentele sale căutarea unui cîștig exacerbă e o armă insidioasă. Dacă goana după cîștig scurtează distanțele dintre popoare, numeroasele contacte comerciale care decurg de aici sporesc distanțele psihologice, introducînd conotații etnice care tind să se fixeze. Spațiile geografice îndepărtate, aproape de neatins, erau și cele unde era posibilă practicarea unui „comerț” relaxat și paritar.

Este faimoasă relatarea lui Herodot: cînd se deplasau în acea parte a „Libiei” care se întinde dincolo de Coloanele lui Hercule, cartaginezii obișnuiau să-și descarce mărfurile pe plajă, așezîndu-le frumos în ordine, apoi se întorceau pe corăbii și lansau semnale de fum. La vederea semnalelor, băștinașii se deplasau la mal, unde depuneau o cantitate de aur, după care se retrăgeau. Cartaginezii, dacă găseau că aurul era potrivit cu valoarea mărfurilor lor, îl luau și ridicau ancora; în caz contrar, îl lăsau pe nisip și se imbarcau din nou, așteptînd. Scena se repeta pînă cînd cartaginezii se considerau satisfăcuți. Herodot comentează: „Nu se nedreptățesc niciodată unii pe ceilalți. Nici cartaginezii nu se ating de aur înainte ca acesta să fi egalat valoarea mărfurilor, nici băștinașii nu se ating de mărfuri înainte ca primii să fi luat aurul” (4, 196).

Romanii atribuiău obiceiul așa-numitului „troc silențios” și altor popoare, precum serii (*Seris*) din Orientul îndepărtat. Iubitori de liniște, serii se mulțumeau să evalueze din ochi mărfurile depuse de-a lungul malurilor unui rîu de negustorii străini, efectuînd schimbul fără a rosti o vorbă (*nullo inter partes linguae commercio*: Solinus, 50, 2 și urm.). O practică similară se desfășura între etiopieni și egipteni, într-o localitate de frontieră. Într-adevăr, celebrul Apollonius din Tyana a găsit la încrucișarea a două drumuri o cantitate de aur nebătut, dar și in, fildeș, rădăcini, unguente, totul nepăzit: „În această *agora* – povestește Filostrat – etiopienii strîng toate produsele țării lor, iar egiptenii le ridică, aducînd, la rîndul lor, în același loc mărfuri din Egipt de o valoare corespunzătoare” (*Viața lui Apollonius*, 6, 2).

„Trocul silențios” a atras de multă vreme atenția istoricilor și etnologilor, în ceea ce privește aceste documente și relatări, precum și altele mai

apropiate de noi. Chiar dacă cei ce au negat realitatea istorică a acestei practici nu au lipsit, nu există nici o îndoială (dovezile sînt nenumărate și convergente) că ea probabil că nu era rară, mai cu seamă acolo unde negustorii străini intrau în contact cu o comunitate mai slabă, care nu intenționa nici să-l respingă pe străin, nici să-i asigure accesul la propriul ei teritoriu. Dacă exceptăm relatarea lui Cosma Indicopleustes referitoare la schimburile dintre axoumiți și indigenii din Sasou (2, 52), caracterizată printr-o explicație raționalistă („trocul silențios” s-ar trage din lipsa interpreților), toate celelalte izvoare antice propun o cheie de lectură etică.

De fapt, pentru antici, această practică reprezenta un minunat exemplu care arată cum era posibilă, aproape la capătul lumii, pe niște tărîmuri și în niște situații pe care astăzi le-am numi „de frontieră”, practicarea comerțului corect. Herodot observă că între punici și libieni „nu există înșelăciune”, iar Filostrat îi atribuie lui Apolonius, referitor la schimburile dintre etiopieni și egipteni, o digresiune despre lăcomia grecilor, care „dacă dintr-un obol nu mai cîștigă unul și nu-și cresc prețul mărfurilor traficînd și acaparînd, spun că nu se poate trăi”, ca și o amară contemplare a unei lumi degradate: „Lumea era frumoasă, într-adevăr, pe cînd bogăția nu era prețuită defel, iar egalitatea înflorea!”. Era, prin urmare, doar o amintire a acelei armonii din schimburile care, în raporturile dintre seri și străini, dintre indigenii din Sasou și axoumiți, dintre etiopieni și egipteni, dintre libieni și punici, era în schimb o realitate.

Putea fi transpusă această realitate în inima orașului? Cu alte cuvinte, se putea crea în *polis* o piață silențioasă? Se pare că Platon așa credea, atunci cînd își imagina o dispoziție care să-i oblige pe comercianții cu amănuntul să fixeze un singur preț (*Legile*, 917 b-c), evitînd acel artificial joc de tocmești și de mici trucuri psihologice care se întemeia în principal pe abilitatea cuvîntului. Utopia unei piețe silențioase revine în plină epocă romană în exordiul din *Eroicul* lui Filostrat: „Sînteți experți, îi spune vierul fenicianului, în arta navigației. Cu adevărat, ați pus pe cer ca un fel de a doua Ursă, pe care o urmați navigînd. Sînteți lăudați pentru priceperea voastră de a înfrunta marea, însă comerțul vă face odioși, întrucît sînteți lacomi de cîștig și hrăpăreți”. Fenicianul răspunde că și agricultorul iubește cîștigul și că toată munca acestuia își găsește finalitatea în vînzarea produselor. Această constatare nu poate fi contrazisă, și, într-adevăr, vierul este silit să recunoască fatala necesitate a cumpărării și vînzării: „Și agricultura are nevoie de bani, fără aceștia neputînd trăi nici agricultorul și nici vierul, nici păstorul de oi și nici păstorul de capre, și n-ar exista, pentru tine, o cupă în care să bei și să poți închina. Chiar culesul viilor, cel atît de dulce printre muncile pămîntului, se face pentru cîștig: Dacă n-ar fi așa, viile ar lenevi, în lipsa vinului, de parcă ar fi pictate” (1, 3, 7). Pînă la acest punct, discursul se desfășoară potrivit unor parametri de manieră. Însă ceea ce urmează este semnificativ: „Ceea ce am spus – continuă vierul – se referă la toți agricultorii în general, însă avutul meu e mult mai modest. Nu negociez cu negustorii, nu știu ce înseamnă o drahmă, ci cumpăr și vînd eu însumi, boul pe grîu, caprele pe vin și așa mai departe, iar *puține lucruri am spus și puține am auzit*”. Aspirația către „autarhie”, disprețul față de monedă,

căutarea trocului și refuzul raporturilor cu negustorii sînt, toate, elemente tipice ale unei deplîngerii a miticei vîrste de aur. Lor li se adaugă încă unul, nu mai puțin esențial: aspirația către un schimb aproape mut, ce reconstituie pe piața cetății tăcerile îndepărtate din tărîmurile serilor.

Scoasă din utopii și transpusă din spațiile „de frontieră” în inima orașului, această relație dintre marfă și cuvînt crea situații încurcate. Cuvîntul viclean se împletea cu un raport lucid cu timpul.

Meseria negustorului era una competitivă: avantajul brusc, „prinderea” ocaziei favorabile (grecii o numeau *kairos*), priceperea de a transforma slăbiciunea altuia în forță proprie erau tot atîtea elemente care o făceau comparabilă cu cea mai competitivă dintre meserii: aceea a atletului. Protagonști ai unor lupte fără sfîrșit, al căror rezultat păstra întotdeauna o marjă neliniștitoare și imprevizibilă, atleții și negustorii mai puteau apărea și ca niște interlocutori privilegiați ai magilor: mecanismul echivoc al succesului implica folosirea celor mai cunoscute tehnici ale supranaturalului (Filostrat, *Viața lui Apollonius*, 7, 39).

Violența negustorului consta mai ales în inteligența sa naturală înclinată către previziune, care îi permitea să afle înaintea celorlalți schimbarea situațiilor, abundența sau penuria mărfurilor, recoltele bune și perioadele de foamete.

Despre mulți locuitori ai lumii grecești și romane se putea spune ceea ce afirmă Cicero despre cei care cultivau pămînturile în *Sallentinis* aut în *Bruttis*: aceștia primeau vești de două-trei ori pe an (*În apărarea lui Sextus Roscius Amerinus*, 132). Unor asemenea medii, unde circulația veștilor era foarte lentă, iar accesul la informație episodic, însă și lumii mai informate de la oraș li se opuneau figurile dinamice ale negustorilor, siguri de profitul obținut.

Din acest punct de vedere, emoțiile cetății romane nu difereau de ale celorlalte orașe antice. Textul *Împotriva lui Dionysodoros*, parvenit prin corpusul demostenic, prezintă ca fiind credibilă, în jurul anului 322 î.Cr., o întreagă organizație de curieri maritimi cu centrul la Cleomene, în Egipt, avînd scopul de a îndrepta convoaiele de grîu către piețele din ce în ce mai convenabile: prin „epistole și acorduri”, negustorii țeseau cu succes o rețea de interese în mod obiectiv antagonistă față de oraș (56, 7 și urm.). Acest privilegiu al informației anticipate era tipic pentru comerțul maritim, însă nu excludea nici categoriile mai modeste ale comercianților cu amănuntul: în Atena lui Lysias, cei ce revindeau grîul cu amănuntul – și ale căror activități și cîștiguri erau supuse supravegherii unor magistrați – speculau pe seama dificultăților de aprovizionare (sîntem cu puțin înaintea păcii de la Antalcida), crescînd prețurile de la o zi la alta „ca și cum făceau cumpărări *medimnus* cu *medimnus*” (Lysias, 22, 12). Aceste creșteri erau justificate de o întreagă serie de evenimente neprielnice (vase scufundate în Pont sau capturate de spartani, emporii blocate, întreruperi de armistiții), pe care traficanții le născoceau sau ajungeau să le afle înaintea cetățenilor; speculația pe

seama timpului (prețul de vânzare care creștea de la o zi la alta, în vreme ce prețul de cumpărare era deja depășit) era totuna cu monopolul informației.

Într-un pasaj din *Istoria naturală*, Plinius cel Bătrîn opune știința țăranului, care nu are habar despre astronomie (*indocilis caeli*), căutînd pe pămînt semnele de schimbare a climei, științei negustorului, care scrutează fenomenele astronomice, descoperind pe cer, cu mintea sa insidioasă (*cura insidiandi*), semnele unui profit ce trebuie obținut. Unei cunoașteri care-și trage semnele din cele deja întîmplate (frunzele moarte pe sol anunțînd toamna) i se opune o cunoaștere care anticipă (pornind de la mișcarea Pleiadelor) ceea ce e pe cale să se întîmple (18, 225 și urm.). O imagine, aceasta din urmă, pe care o vom regăsi, cu multe veacuri mai tîrziu, în *Edictul prețurilor* al lui Diocletianus, în legătură cu acei traficanți „cu sufletul tăiat de grijă, căutînd să prindă, pînă și în mișcarea astrelor, însăși mișcarea vînturilor și tulburările atmosferice” (prolog, 10, 2).

Raportul negustorului cu timpul nu se epuiza în asemenea comportamente. În piețele, brăzdate de mii de mișcări confuze, pe care Democrit le-a adoptat ca metaforă pentru mișcarea atomilor care produc vînturile, negustorul face dovada unei inteligențe aparte, care constă în a opri clipa trecătoare în propriul său folos. Rațiunea negustorului brodează pe seama timpului, ea văzînd mai departe: nu întîmplător cîștigul său va fi indicat și printr-o expresie precum *captare pretium*, ce exprimă tocmai „prinderea” rapidă și vicleană a prețului favorabil. De această expresie se leagă o alta, și ea semnificativă: *captare annonam*, indicînd specularea creșterii prețurilor în vremuri de penurie, naturală sau artificială (Ambrozie, *Despre îndatoriri*, 3, 6, 42 și 44).

În estimarea anticilor, legătura dintre timp și comerț tindea să fie absorbită – după cum am văzut – de o problemă mai generală: ponderea înșelăciunii, minciunii și argumentului șiret în raporturile dintre oameni. Aceasta este cheia de lectură a unui bine cunoscut *exemplum* ciceronian ce propune, încă o dată, sub profilul raporturilor dintre *ius civile* și *principia naturae*, folosirea informației anticipate în practicile comerciale. Acest *exemplum* face obiectul unui dialog imaginar dintre Diogene din Babilonia și Antipatros, introducînd analiza ciceroniană a raporturilor dintre *dolus* și *simulatio* (*Despre îndatoriri*, 3, 50 și urm.).

Un *vir bonus* a încărcat pe o corabie ce se îndreaptă de la Alexandria spre Rodos o mare cantitate de cereale. La Rodos bîntuie foametea, împrurare care îi oferă posibilitatea să realizeze un cîștig optim. Totuși, el știe că alte corăbii, imediat după a sa, vor ajunge pe insulă; este acest *vir bonus* obligat să le dezvăluie locuitorilor sosirea iminentă a altor convoaie, sau va putea să tacă, pentru a obține prețul cel mai mare? Antipatros e de părere că omul ar trebui să dezvăluie totul, „pentru ca eventualul cumpărător să știe tot ceea ce știe și vînzătorul”. Diogene consideră însă că vînzătorul, deși e obligat să declare defectele mărfii sale, potrivit celor prescrise de dreptul civil, nu are obligația de a furniza și alte informații: „Am transportat, am pus în vânzare, vînd ce-mi aparține la același preț cu ceilalți, ba chiar poate la un preț mai mic, pentru că am mai mult decît ceilalți. Pe cine păgubesc?”. Antipatros reacționează reclamînd îndatoririle fiecăruia față de societatea omenească, acele principii

ale naturii în baza căroră „cîștigul tău să fie cîștigul tuturor și, la fel, cîștigul comun să fie și cîștigul tău”. În baza unor astfel de principii, este mîrșav să ții ascunsă față de semenii tăi paguba care-i pîndește. Însă Diogene consideră că poate opune exigențelor abstracte ale unei *societas* umane guvernate de raporturi naturale (*inter homines natura coniuncta societas*) viziunea mai realistă a exigențelor individuale: „Dar această societate este deci astfel concepută încît nimeni să nu aibă nimic al său? Dacă ar fi așa, n-ar trebui să se mai vîndă nimic, ci numai să se dăruiască”. Cicero, în schimb, înclină hotărît către părerea lui Antipatros: și după el, negustorul ar fi trebuit să-și informeze cumpărătorii: „Cine nu vede ce calitate are și cărui om îi aparține această aplecare spre a ascunde? Desigur, nu unui om deschis, sincer, cinstit, drept și bun, ci mai degrabă unui om mincinos, închis, viclean, înșelător și răutăcios”.

Cazurile exemplare precum cel al negustorului ciceronian nu sînt specifice pentru reflecția romană pe tema negustoriei. Ele străbat întreaga tradiție a Europei preindustriale. Acea *honestas* de care, potrivit lui Antipatros/Cicero, ar fi trebuit să dea dovadă negustorul dezvăluindu-le cumpărătorilor valoarea reală a cerealelor pe care le vindea o regăsim, în forme exacerbate, în comportamentul unui om sfînt din secolul al IX-lea, contele Géraud d'Aurillac, relatat de Odon de Cluny într-o biografie care prezintă toate trăsăturile unui manual de bună purtare dedicat potențailor (G. Duby). Și acest caz este unul paradigmatic.

Plecat de la Roma și ajuns la Pavia, Géraud s-a oprit într-o tabără de pelerini. Aici, s-au apropiat de el cîțiva negustori venețieni care, potrivit obiceiului lor, umblau de la un cort la altul, oferind spre vînzare stofe și mirodenii. „Ceea ce voiam să cumpăr am luat de la Roma. Spuneți-mi dacă am făcut o afacere bună”, le-a răspuns contele. Printre stofele pe care le cumpărase era una foarte prețioasă, ce a atras atenția negustorilor. Aflîndu-i prețul, negustorii au spus: „La Constantinopol ar fi fost mult mai scumpă!”. Această evaluare, care l-ar fi bucurat pe un om obișnuit, l-a deranjat însă pe Géraud; el dorise să știe dacă își cheltuise bine banii și aflase că făcuse o afacere excelentă. Acest lucru i s-a părut „cumva ca o mare nelegiuire” (*quasi grande facinus*). O gravă nelegiuire trebuie îndreptată: după cîteva zile, vînzătorul de la Roma avea să primească din partea contelui o sumă egală cu diferența de preț față de valoarea aceleiași stofe la Constantinopol” (Odon de Cluny, *Viața lui Géraud*, 1, 27, în *PL* 133, 658).

Contextele sînt cît se poate de diferite, însă cele două documente exprimă o concepție în esență identică a comportamentelor de cumpărare. Géraud e un model de noblețe și sfințenie, iar scrupulele sale se manifestă într-o formă extremă, care îl face să anuleze afacerea făcută în mod inconștient. Dar și negustorul din Alexandria, așa cum și-l imaginează Antipatros/Cicero, e o figură ideală, și deci exacerbată, personificarea unei conștiințe nobiliare ce reflectează asupra umane *societas* și a valorilor sale naturale. În ambele cazuri se afirmă un principiu fundamental: în materie de cumpărare, nici una dintre cele două părți nu trebuie să dețină mai multe informații decît cealaltă. Cunoașterea, precedentă sau ulterioară, a cîștigului excesiv obținut sau care s-ar putea obține îl pune

pe protagonistul voluntar sau involuntar, al afacerii într-o postură de îndatorare morală: o condiție pe care nici Cicero, nici Odon de Cluny nu o considerau „cinstită”. De altfel, etica tradițională nu acorda prea multe circumstanțe atenuante acestei rețineri interesate, *dissimulatio*, față de *simulatio*, simularea propriu-zisă.

În activitatea negustorului exista o înclinație înăscută către minciună, un soi de lanț oțelit ce lega *lucrum* și *fraus*. La această constrângere se putea reacționa în două feluri: ori în maniera lui Cicero, evocînd figuri ideale extreme și, după spusele lui Cicero însuși, greu de realizat, care propuneau un model etic aristocratic, plăsmuit în raport cu exigențele unei *societas* abstracte; ori în maniera oamenilor sfinți de la sfîrșitul Antichității și din Evul Mediu (la rîndul lor, de multe ori, aristocrați), revendicînd necesitatea unei cumpărări temperate nu doar de un reper uman (iubirea de aproape), ci și de unul ceresc. Evident, nici una dintre aceste reacții nu elimina datul de fapt primordial, ci, dimpotrivă, sfîrșea prin a-l accentua.

Cazuri extreme, se va spune, figuri simbolice ale unei etici aristocrate în care se recunoșteau niște grupuri foarte restrînse. Dar fapt este că, așa cum se întîmplă de multe ori, această etică (independent de comportamentele concrete ale celor care o reprezentau) devenea o măsură pentru comportamentele celorlalte pături sociale, parametru al unei *honestas* estimate în termeni absoluți. Tocmai pornind de la aceste valori se măsura josnicia, mai mică sau mai mare, a negustorului (de o apreciere deplină nici nu putea fi vorba).

Raportul special al negustorului cu timpul nu consta numai într-un joc de anticipare (descifrarea semnelor cerești, informația privilegiată), în capacitatea de a bloca acel *kairos* ori într-o vînzare întîrziată care genera scumpiri artificiale. Exista și o înclinație de altă natură, care completa gama formelor posibile ale unei acțiuni lipsite de scrupule în timp; aceasta consta în *statim vendere*, „vînzarea grabnică”, tipică pentru cei care *mercantur a mercatoribus*, „cumpără de la negustori”, pentru a revinde cu amănuntul. De fapt, condamnarea micului comerț, activitate de *kapelos* și de *tabernarius*, găsea la Cicero un fundament teoretic în raportul dintre timp și minciună: rapiditatea intermediarului ce revinde grabnic marfa cumpărată de la alt negustor este direct proporțională cu utilizarea fără scrupule a cuvîntului: „Sînt niște oameni mizerabili cei ce cumpără de la negustori spre a revinde imediat. Ei n-ar cîștiga nimic dacă n-ar minți mult. Într-adevăr, nimic nu-i mai josnic decît minciuna”. Pe cînd marele comerț (*magna mercatura*), acela care „aduce multe lucruri de pretutindeni”, e o activitate a timpilor lungi, ce justifică cîștigul și poate din acest motiv să fie practică fără falsitate (*sine vanitate*), micul comerț se bazează pe un cîștig care este, inevitabil, rodul înșelăciunii (*Despre îndatoriri*, 1, 150 și urm.).

În cazul marelui comerț, viclenia, un rău intrinsec al comerțului, era atenuată și aproape echilibrată de alte elemente, precum curajul celor care înfruntă marea și funcția civică a celor ce aprovizionează orașele (despre ambele vom vorbi în continuare). În cazul micului negoț însă ea tindea să se manifeste în stare pură.

Condamnărilor micilor activități comerciale străbat aproape fără întrerupere întreaga Antichitate greco-romană. Deja Eschil propunea o imagine a acestor *kapeloi* ca născocitori de trucuri și stratageme (fragm. 322 Nauck), în acord cu o tradiție care considera „mintea negustorului” ca fiind „ambiguă și coruptă”. Potrivit lui Platon, într-un *polis* bine organizat, misiunea intermedierei comerciale trebuia încredințată unor indivizi slabi fizic, incapabili de alte munci (*Republica*, 371c). Imaginea platoniciană a funcției negustorești în cetatea ideală era conformă cu definiția pe care o dădea așa-numitei *mesotes* ca virtute a unei elite:

Doar un număr mic de oameni, limitat de natura însăși, de oameni educați într-un fel excepțional, știu să se oprească statornic la hotarele cumpănirii (...) masa oamenilor are un comportament opus, iar dacă are o nevoie, nevoia ei nu cunoaște margini, și, chiar dacă poate câștiga atît cît se cuvine, alege să câștige nesățios. Astfel, toate felurile de activități care au de-a face cu negoțul cu amănuntul sau cu ridicata ori cu acela al hangiiilor au fost discreditate și sînt disprețuite ca un lucru rușinos.

Distorsiunea pe care caracterul majorității oamenilor o introduce în practicile comerciale, făcîndu-le odioase și detestabile, este totuși străină de natura comerțului, ce are scopul de a face „uniforme și proporționate” niște bunuri care, „în ființa lor, sînt lipsite de proporție și de uniformitate” (*Legile*, 918b). Pînă și activitatea unui *kapelos* „a apărut, prin natura sa, nu pentru a păgubi, ci pentru a le fi de folos celorlalți”. Dacă, din întîmplare, adaugă Platon, cei mai buni oameni din partea locului

...dar dacă ar fi siliți să practice pentru o bucată de vreme meseria hangiiilor sau a negustorilor cu amănuntul, ori vreo altă meserie analoagă, și dacă și femeile ar fi silit, printr-o fatalitate, să ia parte la un astfel de mod de viață, atunci ne vom da seama că fiecare dintre aceste meserii e un lucru vrednic de prețuire.

Funcția pe care am putea-o numi „natural democratică” a comerțului (nu numai *emporía*, ci și *kapelike* !) este deci alterată de concilierea aproape imposibilă dintre etică și cîștig. Etica, altfel spus căutarea unui cîștig măsurat, l-ar apropia pe negustor de *polis*. În viața de zi cu zi, această apropiere nu există.

Desigur, acestea sînt reflecțiile unui filosof, dar opinii analoage se reflectau probabil în comportamentele celor nevoiți să trateze cu micii negustori cu amănuntul, dacă e adevărat că la Atena exista o normă care interzicea să i se reproșeze meseria celui care practica o *ergasia* în *agora* (Demostene, *Eubulide*, 30). La Roma, tipul micului negustor cu amănuntul, la fel de disprețuit, era asimilat și proxenetului, ca de pildă în aceste versuri ale lui Martialis (10, 3):

Izbucniri de canalie, atac mîrșav,
înjurături strîmbe ale unei limbi caraghioase
pe care un traficant (*proxeneta*) de pahare sparte
nu le-ar cumpăra pe-o para chioară,

un poet anonim le tot împrăştie
vrînd să se creadă c-ar fi ale mele!

Figura nedemnului vînzător de pahare sparte (pe care Martialis îl aseamănă cu poetul ce răspîndeşte versuri de proastă calitate pe care i le atribuie lui) poate fi indicată prin apelativul *proxeneta*, care, tehnic vorbind, încă din epoca lui Martialis îl desemna pe codoş, întrucît asupra ambelor figuri apăsa acelaşi dispreţ. Discreditat era, fără nici o putinţă de răscumpărare, vînzătorul cu amănuntul, discreditat era şi intermediarul, al cărui cîştig, într-un fragment al lui Ulpianus, este numit, cît se poate de clar, „sordid”. Acelaşi Ulpianus pare să atenueze această judecată consolidată, recunoscînd utilitatea proxenetului şi funcţia sa „nu cu totul dezonorantă” în domeniul contractelor legale de vînzare-cumpărare şi de comerţ (*Digestus*, 50, 14, 3). Însă această atenuare, născută din practica şi din perspectiva aparte a juristului, nu izbuteşte să elimine condamnarea străveche, evidentă încă de la Martialis în echivalarea semantică a activităţii de mijlocire şi a comerţului cu amănuntul: ca întotdeauna, în aceste fenomene mici factori dinamici abia dacă izbutesc să zgîrie platoşa imaginilor tradiţionale. Ca atare, este normal ca Filostrate (contemporan cu Ulpianus) să reprezinte vechea polaritate dintre micul şi marele comerţ adăugîndu-i acestuia din urmă meseria mijlocitorului şi aproape formalizînd acea asociere etică dintre *kapelos* şi *proxenetes* căreia versurile lui Martialis îi oferiseră un indiciu lexical: unul dintre principalele motive care fac ca activitatea negustorilor să fie „nenorocită” este în realitate, potrivit lui Filostrate, faptul că aceştia erau nevoiţi să aibă raporturi cu „micii negustori cu amănuntul şi cu samsarii” (*Viaţa lui Apollonius*, 4, 32).

În sistemul roman al valorilor sociale, marele comerţ nu este niciodată cuprins în mod stabil printre meseriile sordide. Prefaţa tratatului lui Cato despre agricultură, considerată de multe ori unul dintre locurile exemplare ale condamnării negustorului, conţine, dimpotrivă, una dintre laudele cele mai hotărîte aduse acestei figuri sociale pe care ne-a lăsat-o Antichitatea: pe lîngă faptul că este „dornic de a-şi spori resursele” (*studios rei querendae*), ceea ce, în lipsa anumitor principii, în perspectiva lui Cato este întotdeauna interzis, *mercator*-ul este numit „curajos” (*strenuus*). Limita activităţii sale o constituie pericolul pe care îl presupune pentru persoana şi pentru resursele investite (*mercatores periculosum et calamitosum*).

Riscul negustorului care înfruntă marea e un *topos* dintre cele mai obişnuite, datînd de la începuturile poeziei greceşti şi legîndu-se în mod nemijlocit de aprecierea mării ca nestatornică şi primejdioasă, cel mai „drept” dintre elemente atunci cînd nici o forţă nu-l tulbură şi cel mai incontrollabil atunci cînd vînturile îl aţîţă. Însă „dreptatea” mării, exprimată în latină printr-un termen ca *aequor*, pe care Varro îl reducea la noţiunea de *aequitas*, numai avantajoasă nu era pentru negustorul maritim, asociat eventual cu viteza şi deci cu vîntul. De fapt, „echitatea” mării se află în opoziţie cu „nelegiuirea” ei, pe care negustorii o cunosc mai bine ca

oricine, dar pe care totuși o înfruntă (de exemplu, Filostrat, *Eroicul*, 1, 2). Acest *topos* era susceptibil de numeroase îmbogățiri. La Columella apare încărcat cu o conotație filosofico-religioasă: negustorul e acela care a cutezat să încalce pactul cu natura; îndrăzneala lui sacrilegă stârnește mînia elementelor; el este un deșrădăcinat, o pasăre călătoare (imagine recurentă de-a lungul veacurilor: să ne gândim, de pildă, la rața sălbatică, simbol al negustorilor italieni din Evul Mediu). Dar tocmai acest recurs la un element naturalistic este semnul cel mai clar că marele negoț, acela practicat pe mare, se putea afla și în afara listei meseriilor sordide.

Prin urmare, curajul negustorului maritim era un dat de fapt, care sfîrșea în mod inevitabil prin a susține plasarea acestei figuri în ierarhia valorilor sociale. Forța acestui element moral a rămas neschimbată în timp. Ioan Gură de Aur, arătîndu-i destinatarului său Theodor virtutea constanței în toiul greutăților și al durerii („Nu e un lucru grav, o, Theodor, să cazi în timp ce lupti, ci să rămii la pămînt; primejdios nu-i să fii rănit în vreme ce te bați, ci să fugi din pricina rănilor primite”), propune ca exemplu o galerie de personaje obișnuite cu oscilațiile neliniștitoare ale încreștării: atletul, soldatul, martirul și, în capul listei, negustorul: „Nici un neguțator, dacă a naufragiat și și-a pierdut încărcătura, nu încetează să navigeze, ci iarăși străbate marea, valurile și largurile, și-și recuperează averea pierdută” (PG 47, 309). Astfel de documente sînt importante și pentru că dovedesc, printre altele, inconsistența opoziției dintre resemnarea dinaintea loviturilor sorții, care ar fi reprezentată de „tradiția creștină și de cea păgînă”, și atitudinea negustorilor florentini de la sfîrșitul Evului Mediu, înclinați către luptă și tenacitate (C. Bec).

Celălalt element care atenua condamnarea socială a negustorului maritim era acel tip aparte de experiență auto-optică pe care anticii îl apreciau cît se poate de mult. Tema concilierii exigențelor materiale ale unei hrematistici moderate cu exigențele morale ale dorinței de cunoaștere culturală fusese tratată în „călătoriile lui Solon” și reluată de Plutarh (*Viața lui Solon*, 2; 5-7) în cadrul unei reflecții de amplă respirație:

Dar nimic nu împiedica pe un om politic cîstit să se ferească de a dori cu patimă cîștiguri de prisos, dar nici să disprețuiască folosirea lucrurilor necesare și trebuincioase.

În acele timpuri, după cum spune Hesiod, nici un lucru nu era de batjocură și meșteșugurile nu erau altfel privite decît celelalte îndeletniciri, iar negoțul avea chiar o bună faimă, de vreme ce [negustorul] își atrăgea prietenia nemurilor străine și-și făcea prieteni printre regi și-i atrăgea pe cei care-l practicau să cunoască multe lucruri.

Unii negustori au fost chiar întemeietori de mari cetăți, cum a fost și Protis din Massalia, care a fost iubit de galii de la Rhon. Se zice că și Thales a făcut negoț, ca și Hippocrates matematicianul, iar Plato a vîndut untdelemn în Egipt, ca să aibă de cheltuială pentru drum¹.

1. Plutarh, *Vieți paralele*, trad. rom. N.I. Barbu, I, Editura Științifică, București, 1960, p. 202 (n.t.).

Plutarh propunea această viziune inclusiv atunci cînd polemiza cu opinia conform căreia „Solon a călătorit mai mult spre a căpăta experiență (*polypeiria*) și cunoștințe (*historia*), decît spre a cîștiga bani”². Tema nu era lipsită de tensiuni și de încercări de atenuare, care trebuie să fi fost însă oarecum marginale, dacă însuși Aristotel putuse susține, cu multă simplitate, că Solon se dusese în Egipt „atît pentru a face negoț, cît și pentru a vedea țara” (*Constituția atenienilor*, 11, 1). Vorbind despre problema cîștigurilor dezinteresate, Seneca indică unele servicii foarte utile pentru semenii, care totuși pierd din *gratia* pentru că sînt remunerate: medicul le este de folos bolnavilor, traficanțul de sclavi cui vrea să se pună în vînzare, iar negustorul cetății (*De beneficiis* [*Despre beneficii*], 2, 13, 2). *Mercator urbibus prodest*, spune Seneca, dar – la fel ca în cazul celorlalte personaje amintite – aceasta nu îi situează pe cei ce profită de pe urma activității lor într-o postură de îndatorare morală, întrucît negustorul le este, într-adevăr, de folos celorlalți, însă pentru a-și fi de folos sieși. Totuși, lucrurile nu erau atît de simple. Faptul că reparcurgem țesătura complicată și nuanțele subtile pe care legătura dintre *utile* și *beneficium* le reprezenta în funcția negustorului ne introduce în miezul uneia dintre problemele fundamentale privind raportul dintre etică și negoț.

Nu se poate nega rolul civic al negustorului, legat de problema esențială a mării aprovizionări urbane. În documentația romană, conexiunea dintre marele negoț, aprovizionare și rolul civic apare cu referință la consacrarea sanctuarului lui Mercurius, la idele lui mai din anul 495 î.Cr.:

Consulii – povestește Livius (22, 27, 5-7) – își disputau onoarea de a consacra sanctuarul lui Mercur. Senatul a lăsat chestiunea în seama poporului: cine dintre cei doi primea, prin hotărîrea poporului, sarcina acestei *dedicatio* avea să fie pus în fruntea „annonei”, avea să întemeieze un *collegium* de negustori și să îndeplinească riturile cu funcțiunile unui pontif.

Eventualele anacronisme și incongruențe din relatarea liviană sînt cu atît mai prețioase, în perspectiva unei istorii a mentalităților, întrucît evidențiază asocierile prin intermediul cărora s-a constituit, în tradiția analitică, coerența povestirii: consacrarea aceluia *aedes Mercurii*, zeul negustorilor, organizarea acestora într-un *collegium*, grija „annonei” sîrșeau prin a alcătui un ansamblu de elemente armonice în ceea ce de regulă era considerat a fi raportul dintre funcția negustorului și cetate.

Recunoașterea acestui rol civic revine în faimosul discurs ciceronian despre meseriile oneste și cele sordide:

Dacă negoțul e mic, e vrednic de dispreț. Dacă însă e mare și abundent, importînd multe lucruri de pretutindeni, aprovizionînd fără vreo înșelăciune pe multă lume, nu trebuie să fie atît de disprețuit. Iar cînd, sătul de cîștig sau, mai simplu, satisfăcut, cum se întîmplă adesea, se mută din largul mării în port, iar din port pe proprietățile agricole, pe bună dreptate poate fi lăudat (*Despre îndatoriri*, 1, 151).

Este inutil să reluăm, pornind de la acest loc celebru al literaturii antice, vechea problemă a implicării păturii senatoriale în traficul comercial. Astăzi, nimeni nu se mai îndoiește (sau n-ar trebui să se mai îndoiască) de faptul că această implicare exista și era foarte extinsă, grație unei pluralități de soluții care garantau aparenta lipsă de legătură dintre membrii elitei și mărfuri. Problema va rămâne pentru multă vreme în morala păturilor înalte: „Negoțul nu-l înjosește pe un cavaler – va spune și un personaj al lui Goldoni –, dar, din motive ținând de prejudecățile oamenilor, am găsit de cuviință să mă ocup de el în taină”. Atunci când „teoretizau” pe această temă, romanii insistau asupra unei distincții simple și rigide: ceea ce se practică nu este comerț dacă se vinde numai ceea ce se produce. Această distincție, recurentă în izvoarele romane, a fost expusă de Platon (*Sofistul*, 223 d), care, în cadrul reprezentat de *agorastike*, a făcut distincția dintre *autopoliike* („vânzarea produselor proprii”) și *metabletike* („vânzarea produselor altora”). Cu alte cuvinte, important era să nu se „facă negoț cu negustorii”, cum au precizat, printre alții, Cicero, Filostrat și Sfântul Ambrozio. Coerent, Cicero afirmă că singurul lucru care face ca negoțul să fie vrednic de laudă este conversiunea acestuia în proprietate funciară, altfel spus disoluția sa. Însă discursul lui Cicero arată și că inserarea sau, mai bine zis, abordarea marelui comerț în sistemul valorilor sociale nu se petrecea numai grație anulării sale, adică grație transformării „capitalului comercial” în proprietate funciară. Această conversiune frecventă („cum se întâmplă adesea”) – una peste alta, un fenomen scontat și inevitabil – pe care Cicero o exemplifică în trecerea mare – port – pământ înobilează mai mult decât orice alt lucru munca negustorului, după cum subliniază diferența dintre expresia „nu trebuie să fie atât de disprețuită” (*non est admodum vituperanda*), cu referire la marele comerț considerat în sine, și „poate fi pe bună dreptate lăudată” (*videtur iure optimo posse laudari*) cu referire la negustoria transformată în agricultură. Însă gândirea autorului s-a constituit pe temeiul unei imposibile condamnări absolute a marelui comerț, tocmai ținând seama de funcția civică a acestuia („importă lucruri de pretutindeni”).

Probabil că cititorul acestei cărți s-a obișnuit deja cu ideea că a vorbi despre figurile sociale ale Romei (și ale oricărei alte societăți de tip tradițional) înseamnă mai ales a vorbi despre modul în care aceste figuri erau văzute de păturile ce au produs izvoarele pe care noi le utilizăm. Desigur, simplul fapt de a folosi câteva categorii precise ale istoriei sociale pentru analiza acestor izvoare constituie un bun antidot pentru recepțarea pasivă a unor stereotipuri deja schițate în vechime. În același timp, reprezintă o invitație la recuperarea complexității situațiilor sociale și mentale. Dar „lumea romană” a fost, de asemenea, o „civilizație epigrafică”, iar grație inscripțiilor (mai cu seamă celor funerare, din care vom examina doar câteva exemple, dintre cele mai semnificative) putem recupera unele elemente de autoreprezentare, putem trasa contururile valorilor în care negustorii se recunoșteau sau spuneau că se recunosc, putem surprinde licăririle unei „morale negustorești” romane.

Trei sînt nivelurile de autoreprezentare: a) elemente de apreciere a unor aspecte ale funcției comerciale exprimate de cultura dominantă și receptate de negustori; b) răsturnarea criticilor aduse comportamentelor negustorești de către cultura dominantă; c) valori specifice ale păturilor implicate, la diferite niveluri, în activitățile comerciale.

Tema curajului negustorului maritim se preta la unele valorificări strălucitoare din partea protagoniștilor înșiși. În formulările cele mai simple, neguțătorul sau căpitanul de corabie (cele două roluri se suprapun adesea) se mulțumea să sublinieze frecvența călătoriilor, semn al unei îndrăzneli mereu înprospătate: „Am săvîrșit de multe ori călătorii, străbătînd valurile și mările” (*CIL* 9, 3337). În alte texte găsim formulări mult mai elaborate, de o savoare de-a dreptul poetică: de pildă, nu ne va fi greu să identificăm, în splendidul epitaf al unui negustor din Brindisi (*CIL* 9, 60), asocierea a două subiecte – curajul și cunoașterea multor tărîmuri – a căror prezență am analizat-o deja în unele izvoare literare (mai ales Columella și Plutarh). De bună seamă, vom observa nuanțe și accente diferite, însă primejdia (reprezentată de elemente, dar și de ratarea cîștigului) face parte dintr-un „model” care așază în prim-plan cunoașterea multor țări și îndrăzneala celui care, chiar temîndu-se, a acceptat în mai multe rînduri provocarea:

Pe corăbii cu pînze rapide am străbătut adesea marea cea mare,
am atins multe tărîmuri: acesta e capătul
pe care odinioară, cînd m-am născut, Parcele mi l-au cîntat.
Aici am scăpat de suferințe și de toate strădaniile.

Acum nu mă mai tem nici de stele, nici de norii furtunii, nici de marea sălbatică
și nu mă tem nici ca nu cumva cheltuielile să-mi fie mai mari decît
cîștigurile.

Cutezanță și experiență; pe lîngă aceste virtuți, cîștigul putea apărea chiar mai curînd un mijloc decît un scop, ori cel puțin se dilua într-un cadru mai complex.

Curajul și prestigiul unui negustor maritim, al unui căpitan de corabie, se măsurau după numărul de călătorii realizate. De 72 de ori înfruntase mările „din Malea în Italia” negustorul Flavius Zeuxis, amintit la Hierapolis, în Frigia (*Syll.* 1229). „A brăzdat de multe ori marea și a fost de folos patriei”: astfel le recomandă împăratul Hadrianus efesenilor doi transportori maritimi (*Syll.* 838 = *Die Inschriften von Ephesos*, 5, 1487 și 1488) pentru a li se acorda un loc în consiliul citadin se lega de aceeași temă. Cele două personaje aveau și alte merite (nu în ultimul rînd, acela de a fi transportat înalți demnitari, ba, de două ori, chiar pe principe), însă este semnificativ faptul că Hadrianus își începe prezentarea amintind cele două merite principale ale lor: curajul, direct proporțional cu „multele ori” în care înfruntaseră marea, și folosul civic, strîns legat de curaj. Probabil că o astfel de intervenție se înscrie într-o fază de tranziție din istoria comerțului și a evaluărilor sociale ale acestuia (H.W. Pleket); de fapt, consiliul din Efes nu pare pregătit să primească în rîndurile sale niște *naukleroi* de profesie. Însă împăratul consideră că această promovare

este cu putință, drept care o susține. Este posibil ca în alte cetăți acest gen de cooptări să se fi petrecut deja, iar în altele să se fi înregistrat mult mai târziu, însă locul central al Efesului în sistemul de trafic al Mediteranei, ca și nivelul părților implicate fac ca ipoteza că documentele exprimă tocmai o fază de tranziție din evoluția valorilor legate de poziția socială a transportorilor maritimi să fie probabilă.

Cu siguranță, transportorii maritimi și marii negustori s-au aflat în avangarda acestui tip de ascensiune în rangurile consiliilor citadine. Foarte curînd însă fenomenul i-a implicat și pe micii comercianți; în epoca severiană, juristul Callistratos a afirmat că vînzătorii de mărfuri de uz comun (*utensilia*) nu trebuiau disprețuiți ca niște „persoane josnice și infame”, ei putînd, prin urmare, aspira la un loc în consiliile citadine (*Digeste*, 50, 2, 12). Dintr-un atare document nu vom deduce considerații negative în legătură cu posibilitățile reale de acces în curiile locale ale micilor comercianți: de fapt, opinia favorabilă a juristului rezulta din constatarea dificultății de a garanta, în situația în care obligațiile financiare ale membrilor curiilor erau tot mai mari, funcționarea instituțiilor de autoguvernare locală. Promovarea socială a acestor categorii era deci scrisă în istoria urbanismului roman.

De bună seamă, polaritatea dintre comerțul cu amănuntul și marile aprovizionări urbane nu se oglindește numai în reflecțiile culturale elaborate pe tema hrematisticii și a „datoriilor”. Ea apare ca un fenomen important în chiar atitudinile categoriilor implicate. Nimic nu ilustrează mai bine această conștientizare decît dedicația făcută de *boari*, care în anul 204 d.Cr. au închinat în *Forum Boarium* (alături de *argentarii*) un arc lui Septimius Severus, Caracalla și Iulia Domna. În prima redactare, textul epigrafic (*CIL* 6, 1035 = *ILS* 426) conținea indicația *argentarii et boari huius loci*, „bancherii și vînzătorii de carne de vită din acest loc”, însă această indicație a fost modificată după ceva vreme (în orice caz, nu după domnia lui Caracalla) în felul următor: *argentarii et boari huius loci qui invehent*, „bancherii și vînzătorii de carne de vită din acest loc, care vor importa”. Probabil că precizarea *qui invehent* („care vor importa”) era indispensabilă: califica grupul de *boari* ca „importatori”, și nu ca niște simpli *boari*. O nuanță cît se poate de semnificativă, mai ales dacă era încadrată într-unul dintre cele mai prestigioase locuri civice; de fapt, ea le atribuia acelor *boari*, în calitatea lor de importatori, acel rol civic pe care vînzătorii locali obișnuieți (cu amănuntul sau cu ridicata nu contează) nu aveau să-l capete niciodată în opinia comună. În legătură cu topografia artizanatului și comerțului la Roma, s-a vorbit recent de o marginalizare treptată a micilor activități lucrative din zonele centrale și mai cunoscute din cetate, precum și de dispersarea și reconstituirea lor în contexte diferite (J.-P. Morel). Această marginalizare este paralelă, mai ales în secolul al III-lea d.Cr., cu extinderea a ceea ce am putea numi „spațiile comerțului civic”, ale activităților negustorești (înlesnite sau nu) înzestrate cu o trăsătură civică propriu-zisă (în sensul antic): lumea marii aprovizionări urbane, protejată de mărinimia imperială, subminează lumea sordidă reprezentată de *tenue mercatura*. Sensul viitorului *invehent* trebuie căutat în această direcție. Adaosul, atît de semnificativ

încît a fost considerat indispensabil, ne poartă către o nouă ordonare de ansamblu în *Forum Boarium*, o reorganizare formalizată pornind de la care acel context urbanistic avea să fie nu al unor *boari* pur și simplu, ci al unor *boari* care, în noul sistem al aprovizionărilor, „vor importa”. Dacă acest fapt e adevărat, atunci *invehent*, la viitor, subliniază noutatea, colorîndu-se în același timp cu o ulterioară conotație ideologică: „vor continua să importe”, să asigure aprovizionarea pentru plebea romană. Provizii care, prin locul în care sînt depozitate și probabil și pentru prețul lor scăzut, conferă un pronunțat caracter civic rolului jucat de *boari qui invehent*, față de alți *boari* care-și vînd marfa în oraș, fără a fi implicați în import.

Recuperarea unei dimensiuni civice a activității comerciale nu era dificilă în cazul marilor importatori de alimente, al celor care le furnizau cetățenilor grîul, carnea, uleiul și vinul de care aveau nevoie. O corabie la orizont, toate pînzele sus și o cală plină de mărfuri constituiau întotdeauna o priveliște liniștitoare, cel puțin cîtă vreme nu începea jocul tîrguierilor și nu se iveau bănuiala unor cîștiguri incontrollabile.

Totuși, s-a înregistrat un avînt al acestui soi de acreditare civică, al cărei ecou îl surprindem în textele epigrafice, unde negustorii „vorbesc” despre sine (este vorba de niște „autoreprezentări”: de fapt, în acest caz trebuie să presupunem neapărat ori o implicare a personajului, care și-ar fi putut pregăti epitaful înaintea morții, ori o implicare, cel puțin, a mediului său familial). Astfel, într-o inscripție din Magliano (*CIL* 9, 4796), negustorul L. Nerusius Mithres declară că fusese „cunoscut în urbea sacră ca vînzător de piele de capră” (*notus in urbe sacra vendenda pelle caprina*) și că pusese în vînzare „mărfuri potrivit cu nevoile poporului” (*exhibui merces popularibus usibus aptas*). În termeni asemănători, comerciantul de vin Herennuleius Cestus notează în *curriculum*, cu evidentă mîndrie, faptul că făcuse negoț „cu mărfuri de tot soiul de peste mări” (*mercator omnis generis mercium transmarinis*: *CIL* 9, 4680), unde „de peste mări” apare ca o conotație indispensabilă pentru prestigiul personajului pomenit.

Prin urmare, primul nivel al autoreprezentării constă într-o hotărîită asumare de către negustori a două elemente (curajul și rolul civic) care, inclusiv în formulările extreme ale culturii dominante, reprezintă o atenuare nu tocmai neglijabilă a condamnării tradiționale a negoțului. Al doilea nivel constă în răsturnarea celor mai radicale și mai răspîndite critici. Cine se scuză..., iar negustorul își alcătuiește un autoportret pe dos, care descoperă virtuți acolo unde interlocutorii săi suspectează păcate.

Epitaful mai sus amintit al lui L. Nerusius Mithres amintește că defunctul plătise întotdeauna ceea ce datorase fîscului, că fusese onest în toate tranzacțiile (*in cunctis simplex contractibus*), imparțial în limitele posibilului (*omnibus aequus ut potui*), întotdeauna gata să sară în ajutorul celor nevoiași (*subveni saepe petenti*).

Într-un epitaf din ultimii ani ai Republicii, vînzătorul de giuvaierie din *Via sacra* (*margaritarius de sacra via*) Caius Ateilius Euhodus este pomenit, printre altele, ca *homo bonus, misericors* și *amans pauperis* (*ILLRP* 797). „Iubitor al celui sărac”: această formulă a stîrnit curiozități și reflecții.

În această atestare epigrafică (și în altele care par să ateste o sensibilitate similară) s-a văzut manifestarea unei „morale populare păgîne”, asemănătoare, din punct de vedere sociologic, cu morala iudaică și, mai în general, cu cea a populațiilor orientale (H. Bolkestein). Alții însă au insistat, bazîndu-se mai ales pe temeuri onomastice, asupra unei influențe directe provenite din zonele orientale ale stăpînirilor romane (M.R.P. McGuire). Atît teza pe care am putea-o numi „sociologică”, cît și aceea pe care am putea-o califica drept „istorică” prezintă neajunsul de a raporta istoria eticilor antice la problema circulației unui *topos*. Mai ales în cazul unor concepte așa zicînd „elementare”, același *topos* poate apărea, în mod independent, în situații istorice și geografice diferite. Desigur, acești *topoi* pot călători și pot fi transplantați. Însă ceea ce contează nu este simpla identificare a unei formule, cît valoarea pe care o capătă ea în diferite contexte. Efectuată în acești termeni, analiza epitafului lui Ateilius Euhodus deschide o altă perspectivă. Într-o activitate precum aceea desfășurată de personajul pomenit, era cît se poate de oportun – tocmai în armonie cu morala claselor înalte – să fie îndepărtate umbrele și suspiciunile: nu întîmplător celebrarea lui *margaritarius amans pauperis* este învăluită într-un lexic evocînd virtuți de *bonitas* și *misericordia*, inserate cu drepturi depline în repertoriul aristocraticii *humanitas*. Cît despre deosebita considerație față de *pauperes*, va fi suficient să amintim că și aceasta – chiar dacă se referea la raportul dintre indivizi aparținînd aceleiași pături sociale – era considerată o parte integrantă a moralei omului cu adevărat *liberalis*. Într-un text atît de impregnat de valori elaborate în oglinda eticii nobiliare, nimeni nu poate exclude posibilitatea ca acesta să fi fost sensul lui *amans pauperis*, dar, chiar dacă n-ar fi așa, expresia s-ar dovedi pe deplin inserată în trama unui lexic ce tindea să oculteze caracterul sordid al micilor activități comerciale prin accentuarea sensibilității sociale a defunctului.

În mod asemănător, Praecilius din Cyrta, *argentarius*, era pomenit pentru că fusese *misertus* cu toată lumea: și în epitaful său (CIL 8, 7156= ILAlg 2, 820) se va observa strînsa conexiune dintre meseria exercitată, declarația de onestitate care i se potrivea atît de bine unui mînuitor de bani, ca atare suspectat fatalmente (*Fydes in me mira fuit semper et veritas omnis*) și, în sfîrșit, atitudinea socială (*Omnis communis ego: qui non misertus ubique?*).

Însă adunarea unor virtuți nobiliare de către negustori atinge niveluri extreme, în mare măsură nebănuite. Un text extraordinar, datînd epigrafic din ultimii ani ai Republicii sau din primii ani ai Imperiului, descoperit în împrejurimile Romei, pe *Via Portuense* (S. Priuli se îngrijește de publicarea sa), îl pomenește pe negustorul de carne de vită (*bublarius*) M. Valerius Celer. În elogiul acestuia găsim motivele recurente legate de *fides* și *amicitia*. Găsim însă, de asemenea, declarată – și acesta este lucrul care surprinde cel mai mult într-un astfel de text – respingerea unei atitudini, pe care astăzi am numi-o „consumistă”, față de valorile achiziționării și economisirii: *plura maluit emereri quam consumere*. Din partea unui negustor ne-am aștepta, potrivit canoanelor celor mai consolidate reprobări, la un raport dinamic cu banii, la monede curgînd

cu repeziciune, generînd lux și bunăstare și regenerîndu-se în noi mărfuri și în noi monede. Nimic din toate acestea: Valerius Celer a ales calea acumulării precaute și sistematice. Prefera să teaurizeze mai curînd decît să cheltuiască. Cum să nu ne gîndim la bătrînul Cato și la portretul pe care îl realizează lui *pater familias* (*Despre agricultură*, 2, 7), căruia i se cerea să încline către cumpărare (*emax*), și nu către vînzare (*vendax*)?

Cel de-al treilea nivel al autoreprezentărilor cade sub semnul lui *lucrum*, fiind și cel mai îndepărtat de viziunile păturilor înalte.

Pentru a desemna cîștigul, grecii foloseau un cuvînt, *kerdos*, care ocupă un loc central în lexicul legat de rațiunea vicleană, *metis*. Dar *kerdos* e și lovitura șireată, stratagema neașteptată care-l situează pe un individ într-o poziție avantajoasă, iar *kerdo* este numele vulpii, cel mai șiret dintre animale. Negustorul, care urmărește cîștigul prin intermediul șireteniei, este un om al acestei *metis*. Cuvîntul revine în lexicul satirei romane, pentru a califica meseria sordidă a meșteșugarului și a negustorului cu amănuntul (din acest punct de vedere, cele două categorii erau văzute împreună, prejudecată ce avea să rămînă multă vreme înrădăcinată în mentalitatea occidentală: chiar marele Michelangelo va considera oportun să precizeze că nu ținuse niciodată prăvălie: „Întotdeauna m-am păzit bine de asta, pentru onoarea familiei și a fraților mei!"). La Martialis (3, 99; cf. 3, 59), *cerdo* e atributul cizmarului ignobil și ambițios, care a oferit lupte de gladiatori orașului său:

Cizmare (*cerdo*), nu te mînia;
meseria, și nu viața ta
e ținta mea.
Îngăduie-mi cîteva glume nevinovate.
Nu pot și eu glumi,
dacă ție și se îngăduie să jecmănești?

Dar *cerdo* e și un termen colectiv indicînd plebea în ansamblul ei, poporul mărunt ca totalitate de indivizi sordizi care, ca să trăiască, recurg la expediente și, ca atare, la cîștigul viclean (*kerdos*), la înșelăciune. Conexiunea a fost deja subliniată de către adnotatori: pe marginea unui vers din Persius (*respue quod non es, tollat sua munera cerdo*, „revino-ți, să-și ia îndărăt darurile sale vulgul”), adnotarea precizează, într-adevăr: „Prin *cerdo* se înțelege masa plebeilor. Poporul este astfel numit *apo tou kerdous*, adică de la cîștig” (cf., de pildă, Martialis, 3, 59; 3, 99, 1; Iuvenalis, 4, 153; 8, 182). Am fi tentați să vedem în astfel de reprezentări simple divagații erudite, opțiuni ale unor autori cultivați, care cunosc greaca și o folosesc pentru a crea efect. Dar această interpretare ar fi înșelătoare sau, cel puțin, parțială. O foarte scurtă, dar prețioasă mărturie pompeiană deschide o perspectivă mai amplă: *Cerdo cerdonibus salutem* (CIL 4, 6869), pe care o interpretez ca fiind un joc autoironic și ironic în același timp. Un personaj pe nume Cerdo (numele era răspîndit în păturile populare) a glumit pe seama lui însuși și a artizanilor-vînzători din partea locului folosind, printr-un joc de cuvinte facil, același epitet infamant pe care l-am întîlnit la Persius, Martialis și Iuvenalis.

Traseele mentalității romane, și în special ale acestui gen de *topoi* privitoare la muncă în sistemul valorilor sociale, sînt deci mult mai complicate decît înclinăm îndeobște să considerăm.

Însă motivul *kerdos* / *lucrum* ne duce și pe nivelul unei morale care nu se nutrește din reflexe – pozitive sau negative –, ci din conștiința autonomă a unui scop ce trebuie atins și care exprimă bucuria născută din cîștig, plăcerea profitului, satisfacția unui rezultat rîvnit. Ovidius povestește (*Fastele*, 5, 674-88) că, la idele lui mai, zi consacrată zeului lor, negustorii (*mercatores*) se deplasau la *Aqua Mercurii*, lîngă *Porta Capena*, pentru a îndeplini rituri de purificare. Poetul îl zugrăvește pe negustor presărîndu-și părul cu o ramură de laur udată în izvor și rugîndu-se zeului cu vocea lui obișnuită să înșele (*solita fallere voce*):

Spală falsele jurăminte din trecut, spune,
spală cuvintele perfide de ieri.

Dacă te-am chemat ca martor, dacă am invocat mincinos
marea divinitate a lui Jupiter, care nu trebuie să mă asculte,
dacă am înșelat cu bună știință vreun alt zeu sau zeiță,
fă ca vînturile ușoare să împrăstie cuvintele mele necinstite
și să moară înainte de a se naște jurămintele mele false de mîine.
Iar de voi rosti altele, să nu le pese zeilor.

Însă dă-mi cîștigurile, dă-mi bucuria născută din cîștig
și fă ca vorbele ce le-am spus cumpărătorului să-mi fie de folos.

Această scenă păstrează, într-un context actualizat și regîndit, urmele unui ritual străvechi. Într-o societate arhaică, relațiile comerciale aveau implicații colective: conștient ori inconștient, negustorul putea leza acea *Fides*, provocînd o ruptură traumatică între zei și cetate: „Respectarea anumitor rituri, specifice pentru *Mercuriales*, precum *ius fetiale*, era o specialitate a așa-numiților *Fetiales* în relația cu exteriorul, putea feri de consecințele negative ale unei violări de *Fides* survenite în acest sector de activitate” (B. Combet-Farnoux). În ritualul original, scopul principal nu era de a-l purifica pe negustor (aspect asupra căruia insistă Ovidius), ci de a neutraliza mărfurile, eliminînd acea îndatorare prin intermediul lucrurilor tipică pentru schimbul/dăruire arhaic. Același Ovidius dezvăluie un amănunt semnificativ: negustorul stropеше cu laurul muiat în izvorul sacru toate obiectele ce urmează să aibă noi proprietari.

O dată cu dezvoltarea economiei comerciale și cu noile dimensiuni ale schimbului, „semnificația” acestui rit a ajuns să se piardă și să se modifice. Versurile lui Ovidius constituie semnul unei transformări petrecute. Poetul reia temele cele mai consolidate ale condamnării negustorului, formulînd un inventar aproape complet al acestora: obișnuința spontană pentru *fallere*, disponibilitatea pentru sperjur și folosirea unor *verba* care sînt fatalmente *perfida* și *improba*, paguba care-l pîndește pe cumpărător, o conștiință lipsită de remușcări, o repetitivitate instinctivă a gesturilor. Dar, dacă poetul are o viziune unilaterală, nu există nici o îndoială că și negustorii care practicau acest rit de purificare aveau sentimente mai apropiate de cele închipuite de Ovidius, decît de cele ale strămoșilor lor din epoca arhaică. Intuim cîte ceva din sensibilitatea lor dacă citim, de

exemplu, dedicația la un *ex-voto* pentru Mercurius, unde zeul este amintit ca *lucrorum potens et conservator* (CIL 5, 6596): ca să merite recunoștința credincioșilor săi, acest Mercurius care putea înlesni și păstra câștigurile probabil că-și îndeplinise funcția cum nu se poate mai bine. Plautus a interpretat bine raportul privilegiat întreținut de publicul său cu această zeitate, pe care o vedem întrînd în scenă la începutul lui *Amphitryo*:

Voi, în negoțul vostru, în cumpărările și vînzările voastre, vreți să aveți protecția mea. Doriți să vă fac să câștigați și să vă fiu prielnic în orice împrejurare. Doriți ca afacerile și socotelile să vă iasă întotdeauna bine, și în exterior, și în interior, și să vă crească mereu profiturile pînă sus de tot, atît în afacerile pe care le-ați pornit, cît și în cele în care vă pregătiți să intrați. Mai vreți să fac să vă ajungă vești bune atît vouă, cît și celor dragi vouă, să aduc și să povestesc cele mai frumoase noutăți în orașul vostru. Știți că ceilalți zei mi-au îngăduit și mi-au conferit mie cîrmuirea veștilor și a câștigurilor.

Un câștig trăit cu bucurie și fără sentimente de vinovăție, asupra căruia unele documente proiectează cîteva lumini scurte, dar intense. Casa lui P. Verdius Siricus de la Pompei (VII, 1, 25. 47 Eschebach) își întîmpină vizitatorii cu o scriere în mozaic alb în vestibulul de la intrare: *salve lucru*, „salut, o, câștig!” (CIL 10, 874). Tot la Pompei, un *graffito* poartă expresia *lucrum gaudium* (CIL 10, 875), în care înclin să văd un soi de slogan, o invocație stereotipă de bune auspicii răspîndită în rîndul indivizilor implicați în activitățile hrematistice. Într-adevăr, o regăsim și în textele literare, de la Ovidius (*facto gaudia lucro*, în pasajul pe care tocmai l-am amintit) la Zenon din Verona (*lucro gaudes*: 1, 41, 3).

Există însă un soi de aporie fatală în mentalitatea legată de *lucrum gaudium*: marile câștiguri, acelea care aduc multă bucurie, îl îndepărtează pe negustor de propriile sale origini. Îl apropie de păturile din puterea tradițională, obligîndu-l la o pudoare dureroasă.

Referințe bibliografice

Acest eseu reia parțial și reelaborează două lucrări ale mele: „Le merci, il tempo, il silenzio. Ricerche su miti e valori sociali nel mondo greco e romano”, în *Studi Storici*, 1986, pp. 277-302; „L'economia nel testo”, în G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (coord.), *Lo spazio letterario di Roma antica*, I, Roma, 1989, pp. 401-431. El este dedicat aproape exclusiv reprezentărilor și auto-reprezentărilor figurilor de negustori. Pentru informații asupra organizării activităților comerciale și pentru alte probleme (în primul rînd cea privitoare la ascensiunea și marginalizarea socială a așa-numiților *negotiatores e tabernarii*), cf. mai ales J. Rougé, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire Romain*, Paris, 1966; J.H. D'Arms, *Commerce and Social Standing in Ancient Rome*, Cambridge, Mass., London, 1981; P. Garnsey, K. Hopkins, C.R. Whittaker (coord.), *Trade in the Ancient Economy*, London, 1983; C. Nicolet, *Rendre à César. Économie et société dans la Rome antique*, Paris, 1988.

Bibliografia legată de acest subiect este vastă. Aici indicăm doar lucrările pe care le-am folosit pentru prezentul eseu.

Despre comerț și „prețul corect”, P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1976, mai ales pp. 118 și urm.

Despre topografia comerțului și artizanatului la Roma, cf. J.-P. Morel, „La topographie de l'artisanat et du commerce dans la Rome antique”, în *L'Urbs. Espace urbain et histoire I^{er} siècle av. J.-C. – III^e siècle ap. J.-C.*, Actes du Colloque international (Roma, 1985), Roma, 1987, pp. 127-155.

Despre metis, cf. M. Detienne, J.-P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, 1974 (trad. it., *Les astuzie dell'intelligenza*, Roma, Bari, 1977). Despre kerdos, cf. A. Cozzo, *Kerdos. Semantica, ideologie e società nella Grecia antica*, Roma, 1988.

Despre pozițiile lui Cicero, cf. E. Narducci, „Valori aristocratiche e mentalità acquisitiva nel pensiero di Cicerone”, în *Index*, 13, 1985, pp. 93-125.

Despre comerțul silențios, cf. N.F. Parise, „«Baratto silențioso» fra Punici e Libi «al di là delle colonne d'Eracle»”, în *Quaderni di archeologia della Libia*, 8, 1976, pp. 75-80. Despre așa-numita dike a mării, cf. B. Gentili, „La giustizia del mare: Solone, fr. 11 D., 12 West. Semiotica del concetto di dike in greco arcaico”, în *Quaderni Urbinati di cultura classica*, 20, 1974, pp. 159-162.

Despre Mercur și neguțători, cf. B. Combet-Farnoux, *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la République archaïque à l'époque augustéenne*, Roma, 1980.

Despre călătoriile cu scop cultural și comercial în Grecia arhaică, cf. B. Bravo, „Remarques sur les assises sociales, les formes d'organisation de la terminologie du commerce grec à l'époque archaïque”, în *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 25, 1977, pp. 1-59.

Despre raportul dintre activitățile comerciale și rangurile elitelor urbane, H.W. Pleket, „Urban Elites and Business in the Greek Part of the Roman Empire”, în P. Garnsey, K. Hopkins, C.R. Whittaker (coord.), *Trade in the Ancient Economy*, ed.cit., pp. 131-144.

Confruntarea discutabilă dintre pasivitatea negustorilor din Antichitate și tenacitatea celor din Evul Mediu târziu apare la C. Bec, *Les marchands écrivains. Affaires et humanisme à Florence, 1375-1434*, Paris, 1967, p. 313.

Despre figura proxenetului, cf. M. Brutti, în *Enciclopedia del diritto*, 26 (Milano, 1976), „Mediazione (storia)”.

Pentru formulele epigrafice ale sensibilității sociale, cf. H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem «Moral und Gesellschaft»*, Utrecht, 1939, mai ales pp. 473 și urm.; M.R.P. McGuire, „Epigraphical Evidence for Social Charity in the Roman West”, în *American Journal of Philology*, 67, 1946, pp. 129-150; A. Giardina, „Amor civicus. Formule e immagini dell'evergetismo romano nella tradizione epigrafica”, în *La terza età dell'epigrafia. Colloquio. AIEGL-Borghesi* 86, Faenza, 1988.

Pentru exaltarea activităților în epigrafia funerară, cf. F.M. De Robertis, *Lavoro e lavoratori nel mondo romano*, Bari, 1963.

Epitaful lui M. Valerius Celer, *bublarius*, este editat de S. Priuli într-o lucrare din *Scritti in memoria di A. Degrassi* (și mulțumesc prietenului Priuli pentru precizări); pentru o primă informare, cf. P. Virgili, în *Bullettino Comunale*, 90, 1985, p. 436.

Capitolul 10

SĂRACUL

C.R. Whittaker

Dacă cineva ar voi să înalțe laude unui împărat roman care a trăit după secolul al II-lea al erei creștine, ar fi aproape obligatoriu să-l compare cu marele Traianus, care a trăit la începutul veacului respectiv. Marcus Cornelius Fronto, curtean și confident al împăratului Marcus Aurelius, a scris în anul 165 d.Cr. o *Introducere în istorie*, dedicată faptelor de arme din luptele cu părții ale fratelui împăratului, Lucius Verus, unde, inevitabil, Traianus era invocat pentru a arăta cum trebuiau cucerite favorurile poporului. Dar spusele lui Fronto sînt îndeajuns de revelatoare pentru modul în care aristocrația romană percepea clasele inferioare: „Încrezîndu-se în cele mai înalte principii ale înțelepciunii politice, împăratul nu-i neglija niciodată pe actori și pe ceilalți protagoniști din circ sau din amfiteatru. El știa prea bine că romanii sînt cucerii de două lucruri mai presus de toate: împărțirea grîului și spectacolele publice. Cîrmuirea unui împărat este prețuită după măsura distracțiilor, nu mai puțin decît a lucrurilor serioase. Neglijarea afacerilor importante poate pricinui o pagubă mai mare, însă neglijarea distracțiilor provoacă mai multă nemulțumire. Împărțirea darurilor îi mulțumește numai pe plebeii înscriși pe listele *frumentare*, și numai unul cîte unul, cînd le este strigat numele. Însă spectacolele îi mulțumesc pe toți” (17).

Acest pasaj e plin de prejudecățile tipice ale romanului bogat față de cel sărac, și mai ales față de smintita lui devoțiune pentru pîine și circ, căreia poetul Iuvenalis i-a schițat o caricatură nemuritoare într-una dintre satirele sale cele mai usturătoare (10, 79-81). Dar el conține și o aluzie la un fapt mai rar menționat și anume că un întreg segment al săracilor de la Roma, care frecventa spectacolele, nu a primit niciodată grîu sau bani din dările publice. Dacă ținem cont și de faptul că nici măcar cel mai mare spectacol, jocurile din *Circus Maximus*, nu putea fi urmărit de mai mult de 250.000 de spectatori (*Colosseumul* putea primi numai 50.000), începem să înțelegem că, din întreaga populație citadină (între un milion și un milion și jumătate de persoane), o parte considerabilă a săracilor „autentici” nu asista la nici una dintre lingușirile spectaculare care, se pretinde, corupeau plebea romană. De bună seamă, și bogații se înghesuiau la spectacole, iar uneori nu se dădeau în lături de la a sta la coadă pentru bunele „annonarii” fără să se simtă degradați. În ceea ce-l privește, Plinius cel Tânăr aprecia luptele de gladiatori întrucît îi obișnuiau pe spectatori cu moartea și suferința.

De-a lungul istoriei, bogații și-au creat, pentru propriul lor folos, o imagine stereotipată a sărăciei. „Una dintre trăsăturile inegalității, afirmă o anchetă recentă pe această temă, este că numeroase persoane care au mai mult de cîștigat pe seama ei nu sînt conștiente de acest fapt

sau nu vor să se gîndească la asta." Această indiferență derivă din convingerea înrădăcinată și instinctivă că săracii sînt o parte – chiar subumană – a ordinii naturale și stabilite a lumii (un fel de structură). În același timp, se consideră, în mod paradoxal, că săracii trebuie blamați chiar pentru condiția lor (o conjunctură). Existența săracului într-o epocă de relativă bunăstare îi dădea filosofului John Locke (secolul al XVII-lea) convingerea că sărăcia nu provenea din „puținătatea produselor alimentare” și nici din „lipsa de ocupație”, ci dintr-o „relaxare a disciplinei” și din „coruperea obiceiurilor”.

Așadar, crima, tarele mentale și fizice, ignoranța congenitală și familiile prea numeroase se încadrau în aspectele structurale și naturale ale sărăciei, peste care, în mintea bogaților, se suprapunea corolarul inevitabil și convenabil că, la urma urmei, săracii erau mulțumiți de soarta lor. Oricum, sărăcia conjuncturală a descurajat întotdeauna caritatea și activitățile de ajutorare, în virtutea prejudecății potrivit căreia pe această cale apar acei pierde-vară, paraziți și escroci care sfîrșesc prin a provoca dezordini sociale și politice. În comunitățile rurale din Europa preindustrială, în ciuda recoltelor proaste și a foametei, se încetățenise opinia că operele de întrajutorare îi îndemnau pe țărani să dea năvală în centrele urbane. Orașe precum Bergamo în secolul al XVI-lea sau Lyon în cel de-al XVII-lea îi excludeau de pe listele de caritate pe vagabonzi, emigranți și străini.

Nu contează dacă aceste stereotipuri corespund unor adevăruri, ci faptul că ele permiteau celor bogați să-și savureze propria bunăstare.

Prin urmare, nu ne surprinde că grecii și romanii își reprezentau într-o manieră aproape identică tipologia structurală și conjuncturală a sărăciei. Aceste prejudecăți, scrise de bogați pentru bogați, sînt cele mai răspîndite în izvoarele de care dispunem. Aristotel imaginează o societate ideală, în care săracii „să fie atît de asupriți încît să nu mai poată comanda, ci doar să se supună... un stat de sclavi și de stăpîni” (*Politica*, 1266 b). Din moment ce munca și proprietatea se excludeau reciproc, Platon îi descria atît pe sclavi, cît și pe muncitorii săraci ca pe niște ființe care nu erau stăpîne pe ele înseși și nici pe naturalele lor instincte animale (*Republica*, 590 c; cf. *Scrisori*, 7, 351 a). Potrivit lui Plotin, singura funcție a lucrătorilor manuali era să producă obiectele necesare oamenilor virtuoși. „Munca salariată – afirma Cicero – este sordidă și nedemnă de un om onest” (*Despre îndatoriri*, 1, 150). În meșteșugurile lucrătorilor nu exista nici frumusețe, nici demnitate (Seneca, *Scrisori*, 88, 21). Prin urmare, era normal ca păturile de lucrători să fie sărace și supuse tuturor viciilor. Frauda și minciuna erau, în mod inevitabil, tipice pentru cei ce se dedau unei munci dezonorante (Cicero, *Tusculane*, 1, 1-25). „În sărăcie – spunea Seneca – e loc doar pentru un singur fel de virtute, aceea de a nu se lăsa încovoiați sau striviți de ea” (*Despre viața fericită*, 22).

Totuși, în pofida acestui mod înrădăcinat de a percepe sărăcia structurală și în ciuda viziunii pesimiste asupra muncii, romanii nu s-au dat niciodată în lături de la a moraliza pe tema virtuților romantice ale muncilor grele – îndeobște ale muncilor cîmpului – și a vinovăției săracului care nu era capabil de ele. „Munca toate învinse, scrie Vergilius,

Stăruitoare și-n dure-mboldind situații, nevoia” (*Georgice*, 1, 145)¹. Iar Seneca afirmă că nu există virtute care să poată fi căpătată fără muncă (*Despre viața fericită*, 25, 5). Termenul latinesc *iners*, referitor la omul fără lucru, presupune lene, iar limbajul poezilor și prozatorilor e bogat în asemenea epitete depreciative care se referă la sărăcia considerată „un rău murdar și josnic, înclinînd către crimă”. Auzim cum răsună dezaprobarea morală a sărăciei într-un *graffito* pompeian: „Îi urăsc pe săraci. Dacă cineva vrea ceva pe nimic, e nebun. Trebuie să plătească” (*CIL* 4, 9839 b). Un om sărac era automat considerat în tribunale un martor suspect, „întrucît sărăcia sa poate da de gîndit că urmărește vreun cîștig” (*Digeste*, 22, 5, 3). Aristotel ne furnizează și un semnal al stereotipului modern al săracului, cu o sexualitate imprudentă și cu o familie numeroasă, atunci cînd afirmă că „dacă prolificității nu i se pune nici o restricție... sărăcia constituie rezultatul inevitabil” (*Politica*, 1265 b).

Unul dintre izvoarele cele mai importante îl reprezintă Sallustius, istoricul și omul politic din epoca Republicii tîrzii care a scris un mic tratat moral despre conspirația lui Catilina din anul 63 î.Cr. Opera sa ne dezvăluie o teamă și o ură patologică față de săraci, plină cum este de expresii precum „nebulia săracilor”, care „îi invidiază pe cei buni și îi apreciază pe cei răi”, care „îi urăsc pe bătrîni” și „își urăsc propria lor condiție”. El exprimă o manieră tipic romană de a concepe sărăcia conjuncturală, foarte asemănătoare cu cea a secolului al XVI-lea, combinînd un dezinteres total față de munca prost plătită cu groaza de neobrăzarea și amoralitatea criminală a plebei urbane: „Tineretul, care, la țară, dusesse o viață mizerabilă prin munca brațelor, ademenit de dările publice și private, preferase trîndăvia trudnicilor strădanii... Nu trebuie să ne minunăm dar că oameni nevoiași, de o natură rea și de ambiții nemărginite, aveau pentru stat aceeași considerație pe care o aveau pentru ei înșiși” (*Conspirația lui Catilina*, 37).

În mod axiomatic, toate studiile moderne sînt de acord asupra faptului că sărăcia reprezintă o condiție mai ușor de descris decît de definit. Toate încercările de a o clasifica sînt arbitrare, relative și întemeiate pe o scară de privațiuni schimbătoare. Filosoful utilitarist Jeremy Bentham (secolul al XIX-lea) definea sărăcia ca fiind „condiția acelor care, cu scopul de a-și asigura resursele de existență, sînt nevoiți să recurgă la muncă”. Oricum, continuă el, sărăcia este „condiția celor care, lipsiți de proprietăți..., sînt în același timp incapabili să muncească sau, dacă nu să muncească, să-și procure resursele de existență de care au nevoie”. Astăzi am putea respinge concepția lui Bentham asupra muncii, inspirată după un elitism social, chiar dacă am putea fi de acord cu descrierea sa economică a sărăciei. După cum am văzut, romanii ar fi acceptat cu ușurință această definiție, adăugînd însă la termenul „incapabil” expresia „sau lipsit de voință”.

Conceptul de nevoie și de necesitate este întemeiat pe această definiție a sărăciei, și chiar aici se complică problema. Abia în secolul XX am introdus concepte noi, precum cel de sărăcie relativă și de minimum de

subzistență, care s-au dovedit totuși pe cât de discutabile, pe atât de arbitrare. Nu dispunem nici măcar de date științifice la care să putem recurge fără dubii în ceea ce privește compoziția hranei minime necesare și nevoile nutriționale ale individului, indicate într-un palier între 1.000 și 3.000 de calorii zilnic, însă depinzând de tot soiul de variabile (muncă, climă, odihnă, activitate sexuală etc.). În realitate, afirmă un autorizat savant contemporan, „sărăcia e o judecată de valoare. Nu este ceva care să se poată verifica sau demonstra decît prin deducții sau prin indicii”. Vom putea ajunge vreodată să ne facem o idee despre identitatea și numărul săracilor la Roma?

În primul rînd, trebuie să ținem seama că sărăcia de masă era în societățile antice, și încă este, un fenomen cu precădere rural, rar documentat. La oraș, un lucrător necalificat putea cîștiga circa trei sesterți pe zi. Un tabel epigrafic conținînd o listă de proprietari funciari, provenită de la Ligurii Baebiani, în zona Benevento, și care îi excludea pe țăranii cei mai săraci, simplii salahori, înregistrează însă drept cel mai scăzut nivel de proprietate pe acela care aducea un venit de numai doi sesterți pe zi. Oricum, cercetarea noastră vizează doar sărăcia urbană, care e cunoscută mai bine, uneori mai extremă și în general mai dramatică, întrucît combină întreaga mizerie a vieții de cetate cu spaimele politice și sociale ale celor bogați.

O metodă de a ne face o idee despre populația Romei constă în a o compara cu imaginea oferită de alte orașe, în epoci mai bine documentate. S-a calculat că, în Florența secolului al XIII-lea, 70% din familii aveau nevoi de consum superioare veniturilor, din motive structurale (de dimensiune a familiei, copii, sex, vîrstă). Studiile aprofundate întreprinse între secolele al XV-lea și al XVIII-lea asupra mai multor orașe ale Europei preindustriale, ca Norwich, Lyon, Toledo, arată că 4-8% dintre locuitori erau incapabili să-și cîștige existența (din cauza handicapurilor fizice, a vîrstei etc.); alți 20% zăceau într-o situație critică datorată fluctuației prețurilor și nivelului scăzut al salariilor, în timp ce un procent de 30-40% era reprezentat de micii meșteșugari, micii funcționari și vînzători cu amănuntul, care, din cînd în cînd, din motive conjuncturale (familie, vîrstă, intervenții legislative în domeniul comerțului, dizgrație personală), puteau cădea sub nivelul de subzistență.

Desigur, în cazul Romei antice nu dispunem de statistici, avînd, prin urmare, numai o noțiune limitată și vagă despre necesarul de subzistență. De exemplu, juristul Caius afirmă că, în opinia unora, termenul *vivere* se referea numai la mîncare, în timp ce alții vorbeau, de asemenea, de haine și de paie, din moment ce „fără aceste lucruri nu se poate trăi” (*Digeste*, 50, 16, 234, 2). Nu există nici o referire la locuință. Sallustius (*Conspirația lui Catilina*, 48) vorbește doar de hrană și veșminte; Tacitus (*Anale*, 4, 30) se mulțumește să facă o vagă aluzie la „necesarul de viață”. Putem constata că de arbitrare erau definițiile date sărăciei din mărturia lui Ioan Gură de Aur din Antiohia (secolul al IV-lea d.Cr.). El scrie că săracii care aveau nevoie de ajutor constituiau 10% din populație, dar că Biserica putea avea grijă de nu mai mult de o cincime din numărul săracilor, pe care o estima la circa 3.000 de persoane (*PG* 58, 630).

Oricum, dacă examinăm distribuția averii între bogați și săraci în primul rînd din perspectiva categoriilor sociale și juridice, problema ni se înfățișează complicată prin prezența sclaviei. O estimare a numărului de sclavi care locuiau la oraș variază între o treime din populație (valoare probabil excesivă și bazată pe o cifră atribuită cetății grecești Pergam: Galenus, *Anim. pass.*, 49) și circa o zecime. Unii dintre acești sclavi, locuind în casele stăpînilor lor, se puteau considera destul de bine așezați și hrăniți față de standardul de viață al săracilor. În aceeași situație se aflau alți sclavi, care lucrau ca mici artizani, independent de stăpînii lor sau de propriul *peculium*. Prin urmare, nu avem motive să considerăm că toți sclavii erau la fel de „săraci”. Pe de altă parte, sclavii manifestau uneori – după cum vom vedea – o anumită solidaritate socială față de libertății săraci.

Cea de-a doua categorie ce trebuie examinată este reprezentată de liberti, foști sclavi cărora li se acordase libertatea. Mărturiile epigrafice funerare nu lasă dubii: principala categorie a plebei romane era identificată socialmente cu libertii. Dar e un fapt de la sine înțeles, chiar dacă adesea uitat, că fiul unui libert, deși suporta dezavantajele derivate din prejudecățile sociale, era considerat un roman născut liber. Prin urmare, e cu atît mai demn de interes faptul că numărul libertilor pare să nu fi scăzut niciodată la Roma. Mărturiile epigrafice de care dispunem includ trei inscripții ale libertilor pentru fiecare născut liber, însă în calcul nu intră indivizii prea săraci ca să-și plătească un mormînt. Și în secolul al II-lea, cînd împăratul Traianus a oferit o subvenție de stat pentru încurajarea nașterilor din părinți liberi, numărul de copii asistați nu s-a ridicat mai sus de 5.000, puțin mai mult de 1% din familiile romane. Așadar, dacă numărul sclavilor era reconstituit pe măsură ce predecesorii lor mureau sau erau eliberați și dacă numărul libertilor rămînea constant, reiese că rata mortalității în rîndul sclavilor și al libertilor trebuia să fie foarte ridicată la oraș, confirmînd astfel nivelul lor scăzut de viață. Oricum, libertii, asemenea sclavilor, nu constituiau o clasă distinctă de săraci. Unii – despre care ne informează o serie de monumente funerare importante de la Roma, precum acela al brutarului Eurysaces de la *Porta Maggiore* – erau putred de bogați și mîndri de meseria lor. Mulți dintre cei care n-au lăsat nici o referire la meseria lor – circa o jumătate din pietrele tombale din epoca imperială – făceau parte probabil dintre oamenii săraci și foarte săraci proveniți din toate clasele sociale.

Cea de-a treia categorie o reprezintă străinii, care erau, fără nici o îndoială, un grup foarte numeros: într-adevăr, Seneca afirmă că la Roma „locuiesc mai mulți străini (*peregrini*) decît cetățeni” (*Consolare către mama sa Helvia*, 6, 5), fapt greu de crezut, chiar dacă ei sînt incluși în numărul sclavilor. Totuși, avem numeroase referiri la comunități ample de străini rezidenți în cetate, dintre care unele numărau zeci de mii de indivizi: egipteni, sirieni, fenicieni și, mai ales, evrei. Potrivit unui *topos* al retoricii politice romane (recurent de-a lungul istoriei), emigranții străini ar fi fost principala cauză a instabilității în rîndul săracilor (*cf.*, de exemplu, Herodianus, 7, 7, 1). Nu există însă nici un motiv să credem că străinii constituiau o categorie deosebit de săracă; desigur, ei nu se bucurau

de dările publice de grâu și bani de care profita plebea înregistrată la Roma, dar e adevărat și că mulți străini locuiau la Roma numai temporar, ei aparținând de multe ori unor asociații religioase și comerciale cu averi în străinătate. Pe scurt, asemenea sclavilor și libertilor, străinii erau distribuiți în mod diferit între bogăție și sărăcie.

În definitiv, putem fi siguri că toate categoriile de săraci au fost prezente în Roma antică, nici mai mult, nici mai puțin decât în orașele europene de mai târziu și într-o proporție cel puțin identică, dacă nu mai mare. „Oricît de mare ar fi numărul săracilor”, scrie Seneca, vorbind în continuare, precum am văzut, într-o manieră tipică pentru cei bogați, „veți observa că ei nu sînt nicidecum mai abătuți sau mai neliniștiți decât bogații” (*Consolare către mama sa Helvia*, 12, 1). Cicero ne oferă și o idee despre cum se putea face distincția între săraci. „Dacă preluați apărarea unui om sărac (*inops*), care să fie oricum onest și drept – există vreo cîțiva în lume –, atunci toți oamenii umili (*humiles*), care nu sînt necinstiți, vă vor privi ca pe un ajutător al lor” (*Despre îndatoriri*, 2, 70). De observat cuvîntul „oricum”, așezat între cele două categorii, „săracii” și „umilii”. Seneca face referire și la *opes paene inopes* – bogații la limita mizeriei, care trebuie să bage bine de seamă la felul cum își organizează viața.

Ne putem face o idee despre enorma diferență dintre bogați și săraci analizînd veniturile lor. Fără a-i lua în considerare pe cei lipsiți de ocupație sau aflați în imposibilitatea de a munci, un muncitor necalificat cîștiga circa trei sesterți pe zi, aproximativ de două ori mai mult decât un soldat recrutat în armata lui Iulius Caesar. Dar Seneca ne arată că un contemporan al lui Caesar, Cato Minor, care a cîntat viața simplă, avea proprietăți estimate la patru milioane de sesterți, care i-ar fi dat cam 550-650 de sesterți pe zi. Raportul e de circa 1 : 200. Iar averea lui Cato nici măcar nu era printre cele mai mari din cele cunoscute! La moartea lui Seneca, proprietățile sale au fost evaluate la 300 de milioane de sesterți (Tacitus, *Anale*, 13, 42), iar la începutul epocii imperiale existau multe averi de ordinul a 100-200 de milioane. La sfîrșitul Imperiului, această concentrare a bogăției pare să fi sporit. Raportul diferențial dintre un simplu legionar din armată, un centurion în vîrstă și un tribun din Senat era de circa 1 : 66 : 400. Avem astfel o idee despre proporțiile superiorității claselor înalte chiar față de un centurion bine plătit, care putea aspira la rangul cavalerilor.

În orice caz, nici una dintre aceste statistici nu-i include pe cei mai săraci, mizerabilii care nu dispuneau de nici un mijloc evident de întreținere. Problema lexicului legat de sărăcie constă în a-i cunoaște adevăratele sensuri. Îndeobște, el se referă la majoritatea celor care nu trăiesc în bunăstarea bogaților, fără a ține seama de cîștigurile lor. Cuvinte precum *inopes* (lipsiți de resurse), *egentes* (nevoiași), *pauperes* (săraci), *humiles* (umili), *abiectiones* (sărmani) erau folosite în mod imprecis – atribuindu-li-se semnificații politice și sociale prin combinarea lor cu diferitele sinonime ale cuvîntului „plebei” – precum *vulgus*, *turba*, *multitudo*, *ochlos* (în greacă) sau, pur și simplu, *plebs*. Acești termeni căpătau conotații diferite, după cum poporul se comporta violent sau conform legii.

Unii dintre săracii care participau la răscoale trebuie să fi fost absolut mizerabili, iar bogații romani înclinau să-i considere niște criminali.

Însă n-avem cum ști cu siguranță cât de implicată era plebea. De exemplu, istoricul roman Appianus (care scria în greacă) povestește cum, în răscoalele *annonare* din anul 40 î.Cr. împotriva tânărului pretendent Octavianus, poporul a amenințat cu incendierea caselor celor ce refuzau să participe la revoltă. Este evident că, în această fază, săracii erau cei care îi convingeau pe cei mai puțin săraci. Dar când trupele lui Octavianus i-au ucis pe câțiva răsculați, soldații le-au luat acestora *frumoasele lor veșminte*, ajutați de „clasele criminale” (*Războaiele civile*, 5, 67), care, cu acest prilej, păreau să nu fi fost niciodată de partea răsculaților.

Din aceste exemple și din altele putem trage trei concluzii în legătură cu definiția „săracului”. În primul rând, orice sărăcie este relativă. Soldaților și „criminalilor” săraci lipiți, veșmintele celor mai puțin săraci li se păreau frumoase. Iuvenalis, care nu a încetat niciodată să se plîngă de propria sărăcie și de aroganța scandaloasă a bogaților, considera săracă o persoană care avea mai puțin de 20 de mii de sesterți pe an (9, 140 și urm.). Această cifră coincidea cu nivelul de venituri ce li se pretindea membrilor ordinului equestru, pe care noi îi includem în rîndurile bogaților, la o mare distanță de muncitorul care câștiga a douăzecea parte din această sumă. Oricum, conceptul de privațiune relativă, asociat cu nevoia absolută de a păstra un standard minim de viață în cazul aspiranților la o poziție sau la un statut face credibilă ideea unui „sărac” bogat, chiar dacă ea este înșelătoare.

Cel de-al doilea punct este important, întrucît privește limbajul legat de sărăcie. Termenul *pauperes* și sinonimele lui pot (și trebuiau) să-i includă nu numai pe cei săraci lipiți și pe cerșetori, ci și pe indivizii a căror condiție era relativ mai bună, precum artizanii și neguțătorii care, în comparație cu clasele celor bogați, ale proprietarilor, erau, desigur, săraci, în sensul că se aflau la marginea sărăciei conjuncturale, cum s-a spus în cazul Florenței secolului al XIII-lea. Dar, cum observă Seneca pe un ton de suficiență, aceștia nu se considerau neapărat nenorociți. Petronius imaginează un negustor de stofe (*centonarius*) care avea o căsuță la țară și era prieten intim cu un bărbat ce moștenise 30 de milioane de sesterți și poseda o trupă de gladiatori (*Satyricon*, 45). Oricum, prin lege negustorii de stofe erau, fără îndoială, niște *humiliores* (*Codicele lui Theodosius*, 14, 8, 2). În *Pluton*, comedia lui Aristofan, personajul Penia (Sărăcia) ține să nege că Ptochia (Cerșetoria) ar fi soră cu ea. „Viața cerșetorului, spune ea, constă în a trăi lipsit de toate cele, pe cînd aceea a săracului se desfășoară frugală și dăruită muncii, poate fără nimic de pus deoparte, însă cu siguranță la adăpost de nevoi” (551-554).

Și cuvîntul *ptochia*, care nu are un echivalent latin, ar putea fi folosit în sens relativ, cum se întîmplă în cazul lui Gorgias care, în *Dyskolos* (*Morocănosul*) al lui Menandru, se numește pe sine *ptochos*, deși posedă o bucată de pămînt și un sclav. „Să n-ai nimic nu-nseamnă sărăcie”, afirmă Martialis (11, 328). Cînd vrea să-și închipuie cea mai rea sărăcie, el imaginează un sărman căruia nu i se îngăduie nici măcar tovărășia

acelor cerșetori care trăiesc pe sub poduri sau pe colina cerșetorilor, *Clivus Aricinus*, la 24 de kilometri de Roma. Acesta trebuie să se milogească și pentru pâinea pe care ceilalți calici o azvîrlă la cîini. Iar în decembrie, lui, care nu are nici un adăpost, i se par norocoși cei ce au un mormînt sărăcăcios, pe cînd el moare ascuțind cum se adună în juru-i păsările și cîinii ca să-i roadă ciolanele (10, 5).

Oricît ar fi de exagerată, această imagine înfiorătoare slujește la a sublinia diferitele niveluri ale sărăciei, precum și faptul că nu exista o singură categorie de „săraci”. Fapt relevant, dacă examinăm modul în care bogații reacționau dinaintea sărăciei. Din punctul lor de vedere, sărăcia era strîns legată de statutul social: nu întîmplător ordinele senatorial și ecvestru erau separate de mase prin niște niveluri minime de avere, exact invers decît se petrec lucrurile în secolul XX, care se arată mai atent la fundalul scării sociale, căutînd să stabilească o graniță între mizeria intolerabilă și o sărăcie suportabilă.

Prin urmare, referitor la statutele sociale ale Romei antice, termenul „sărac” indica îndeobște pe oricine nu aparținea claselor dominante. Această distincție a fost instituționalizată în doctrina juridică din epoca imperială, prin împărțirea între *honestiores* (proprietarii în sens larg) și *humiliores* (lucrătorii în general). Era o chestiune de importanță politică și de privilegiu. Pentru bogați era însă important, de asemenea, să separe și săracii buni, „poporul”, de săracii răi, „gloata”. Am văzut deja cum Cicero pleda cauza săracilor în scopuri electorale. De bună seamă, nu era vorba de sclavi, de libeți sau de indivizi lipsiți de cetățenie, care aveau o putere electorală minimă sau nulă. Tribunalul Drusus a izbutit să-i dezbine pe susținătorii lui Caius Gracchus în anul 123 î.Cr., propunînd ca „cei mai săraci” să fie incluși în legea coloniară în locul „cetățenilor înzestrați cu mijloace” (Plutarh, *Viața lui Caius Gracchus*, 9). În epoca imperială, atunci cînd plebea și-a pierdut puterea de vot nemijlocit, o problemă însemnată a claselor dominante era aceea de a afla unde să caute sprijin pentru manifestările politice. Este deci limpede că posibilitatea de a fi clasați din punct economic și social așa cum erau clasificate păturile mai înalte era inerentă și condiției săracilor. Însă înainte de a examina acest aspect trebuie să studiem condițiile reale de viață de la Roma și, de asemenea, modul de diferențiere a săracilor.

Sărăcia urbană și condițiile de viață din orașe stimulau atenția scriitorilor și teama celor bogați. Populația unei cetăți poate spori enorm în perioadele de expansiune economică și catastrofal în perioadele de penurie. Pentru epoca dinaintea secolului al XVIII-lea, s-a calculat că recoltele proaste au avut urmări nefaste în orașe cam la fiecare 4-5 ani. Un oraș precum Bergamo își putea tripla populația de săraci într-o singură noapte. În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, numeroase orașe europene, precum Londra, Marsilia, Lyon și Roma, și-au sporit populația de două pînă la cinci ori. Aceste evenimente conjuncturale și structurale au întrerupt relația de dependență rurală dintre țaran și feudal, conducînd, în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, la o atenție obsesivă a statelor față de controlul migrației săracilor, prin adoptarea unor legi aspre vizînd sărăcia și printr-o serie de instituții de asistență selectivă.

Desigur, astfel de cauze și efecte s-au înregistrat și în Roma antică, care a atins niște dimensiuni cu adevărat extraordinare pentru acele vremuri. Rata sa de creștere la sfârșitul Republicii și în epoca lui Augustus a fost foarte ridicată. S-a estimat că cetatea aproape că și-a dublat dimensiunile între anii 130 și 30 î.Cr., trecînd de la circa 400.000 la 800.000 de locuitori, și că a continuat să crească pînă la peste un milion la începutul Imperiului. Săracii de la țară, care s-au înghesuit la Roma în căutare de mijloace de trai, erau de multe ori defavorizați nu din cauza recoltelor proaste și a datoriilor, ci și a răspîndirii muncii sclavilor – care au atins numărul uluitor de trei milioane – achiziționați de cei mai bogați proprietari pentru a înlocui munca săracilor, inclusiv în exploatarea pămînturilor. Trebuie să fim însă atenți și să nu exagerăm numărul acestor țărani expropriați care s-au stabilit definitiv la Roma. Structura populației Romei și numărul său mare de liberi, despre care am vorbit mai înainte, ne pun în gardă. Știm, de asemenea, că mulți agricultori săraci au trecut la lucrul cu ziua sau laarendă, de care jurisprudența se ocupă frecvent începînd cu secolul I î.Cr. Mulți dintre acești țărani migratori treceau alternativ de la oraș la țară, în funcție de posibilitățile de lucru: pe vremea legii agrare din anul 133, susținătorii urbani ai lui Caius Gracchus erau angajați în strîngerea recoltei. *Lex Terentia Cassia* din anul 73 î.Cr., care a instituit o listă „annonarie” probabil exclusiv pentru cetățenii născuți liberi, a recunoscut numai 40.000 de beneficiari (120.000-160.000 dacă adăugăm nevestele și copiii). Aceștia reprezentau abia 15-20% din populația urbană; evident, cea mai mare parte a acestora nu era constituită din noii emigrați de la țară. Prin urmare, cea mai mare creștere a populației se datora sclavilor, foștilor sclavi și străinilor atrași la Roma de posibilitățile de lucru și de comerț. Atunci cînd se profila o penurie, sclavii și străinii erau primii loviți de expulzări sau de raționalizare (cf. Titus Livius, 4, 12; Cassius Dio, 55, 27).

Nu e greu să ne închipuim suprapopularea și mizeria cauzate de această creștere rapidă, dacă nu altcumva, măcar prin analogie cu cele petrecute în perioade mai recente în orașe ca Londra sau Paris.

S-a scris mult despre așa-numitele *slums* de la Roma, casele de închiriat (*cenacula*) și cvartalele de locuințe dărăpănate (*insulae*) în care locuiau romanii, ori despre străduțele înfundate cu prăvăliile mizerabile ale artizanilor (Martialis, 7, 61), murdare de noroi, bălegar și excremente omenești, despre frica neconținută de incendii, cărora le cădeau pradă ușoară porticurile lungi (*maeniana*) de lemn de la etajele superioare, unde puteai da mîna cu vecinul de-alături pe deasupra străzii (Martialis, 1, 86), despre afumatele *tabernae*, unde încăierările și prostituția erau la ordinea zilei. Nici un cititor al *Satyriconului* lui Petronius nu va putea uita paturile, negre de gîndaci, din *taberna*, în fața cărora privitorii ocazionali se uneau chefuind printre sfeșnice, frigări și cîrlige de carne (95). Nu întîmplător, crima înflorea, și pînă și soldații se temeau să pătrundă în acel labirint de străduțe (Herodianus, 7, 12, 5), a cărui lungime totală Plinius cel Bătrîn a estimat-o la circa 90 de kilometri (*Istoria naturală*, 3, 66). „Trăim într-un oraș, scrie Iuvenalis, ținut pe picioare cu pari de nimic și grinzi... clădirea stă mereu în suspensie ca

un pachet de cărți... incendiile și panica nocturnă sînt fapte obișnuite" (3, 190). La sfîrșitul Republicii și la începutul Imperiului, sînt atestate cinci incendii în douăzeci de ani și nouă inundații ale Tibrului în patruzeci de ani.

Ceea ce surprinde în condițiile de viață ale romanilor este faptul că aceste neajunsuri ale străzilor – zarva, duhoarea și murdăria – erau împărtășite de oameni destul de înstăriți sau chiar bogați. Seneca ne povestește că, deși era bogat, locuia într-un apartament orientat cu fața spre niște băi publice, astfel încît era victima, la fel cum i s-ar fi întîmplat și dacă ar fi fost sărac, a vacarmului de zgomote și de strigăte ale oamenilor veniți la baie și ale negustorilor, ca să nu mai vorbim de larma cărucioarelor, a instrumentiștilor și a tocilarilor din stradă, ca și a tîmplarului care locuia mai sus, în aceeași *insula* (Scrisori, 56). Știm mai multe despre modul cum era alcătuită o *insula* la Ostia decît la Roma. Singurul exemplu roman limpede se află pe panta Capitoliului, actualmente parțial sub treptele care duc la *Santa Maria in Aracoeli*. *Insula Capitolina* (sau *Casa di Via Giulio Romano*) cuprinde un „etaj nobil”, plasat deasupra atelierelor și prăvăliilor, unde apartamentele de mai multe camere sau *domus* erau destul de spațioase, putînd găzdui cam douăsprezece persoane. Exista o diferență evidentă față de micile *cenacula* sau *cellae* de la etajele superioare, care puteau găzdui chiar patruzeci și opt de persoane pe fiecare etaj, devenind din ce în ce mai mici pe măsură ce urcai. Între spațiul ocupat de proprietarul unei *domus* bogate și cel ocupat de cel mai sărac locatar al unei *cella* exista un raport de 1 la 20. Însă chiriașii cei mai săraci trebuiau de multe ori să-și împartă camerele lor minuscule, de zece metri pătrați, cu trei sau mai multe persoane, pentru a reuși să plătească chiriile scumpe pretinse la Roma pentru o cămăruță – chirii echivalente cu trei sau patru salarii ale unui muncitor sărac. Cînd auzim vorbindu-se de șaisprezece persoane într-o cameră (Valerius Maximus, 4, 4, 8), înțelegem mai bine gradațiile sărăciei.

Diferența dintre un senator și un tîmplar consta mai mult în strati-ficarea locuințelor lor decît în izolarea pe suburbii sau cartiere, tipică pentru orașele moderne. Potrivit așa-numitelor *Regionarii*, care, în secolul al IV-lea d.Cr., erau gazetele orașului, la Roma existau 1.790 de *domus*, față de 46.000 de *insulae*. Deși probabil că cifrele nu pot prezenta încredere, din moment ce ar furniza un raport absurd de scăzut de locuitori pe *insula*, este probabil destul de adevărat că așa-numitele *domus* ocupau o treime din spațiul de locuit disponibil la Roma.

Desigur, mulți senatori trăiau în edificii care se numeau tot *domus*, cu toate că era vorba de palate sau, mai precis, de vile rurale înconjurate de grădini enorme. Numărul și strălucirea acestor reședințe au crescut cu repeziciune în epoca imperială (Plinius cel Bătrîn, *Istoria naturală*, 36, 109). Dar la oraș existau și zone degradate, considerate insalubre și, ca atare, evitate de bogați: zone precum Suburra, Argiletto, Velabro și Trastevere. Nu trebuie să uităm însă că mulți dintre cei care erau cu adevărat săraci nu-și puteau permite nici măcar să trăiască în la etajele de sus ale unei *insula* ori în pensiune într-o modestă *taberna*. După cum aflăm de la autori precum Martialis, aceștia supraviețuiau găsindu-și

adăpost pe sub poduri, porticuri sau scări, în pivnițele unor *insulae* sau chiar în mausoleele din afara orașului, care erau folosite, de asemenea, ca bordeluri și latrine (Ulpianus, în *Digeste*, 47, 12, 3, 11). Când Tacitus îi descrie (sau îi imaginează) pe Fennii din *ultima Germania*, spune că aceștia trăiesc într-o *foeda paupertas* – cea mai neagră mizerie ce poate fi descrisă: nu au arme, nici cai, nici case, dorm pe pământ, mănincă ierburi și se îmbracă cu piei. Totuși, nu uită el să adauge, „se considerau mai norocoși decât dacă ar fi trebuit să geamă pe cîmpuri, să trudească prin case, să-și supună averile lor sau ale altora speranțelor sau spai-melor” (*Germania*, 46).

Însă adevărații nenorociți care trăiau la Roma sub nasul lui Tacitus nu aveau nimic romantic. Cu puțin noroc, puteau să-și construiască *tuguria*, niște barăci care alcătuiau un soi de *bidonvilles*, probabil la marginea orașelor, uneori pe acoperișurile atelierelor sau rezemate de edificiile publice. Autoritățile le considerau un pericol continuu de incendiu și le-ar fi putut dărîma (*Codicele lui Theodosius*, 16, 39), dar tolerau să rămînă în picioare dacă nu deranjau pe nimeni sau dacă erau date cu chirie (Ulpianus, în *Digeste*, 43, 8, 2, 17). Cerșetorii de pe *Clivus Aricinus*, pe *Via Appia*, erau faimoși pentru că se îngrămădeau lîngă Aricia, unde trăsurile bogaților trebuiau să încetinească, și-i speriau pe călători cu cererile lor agresive. Probabil că în oraș aceștia nu erau mai puțini decât cei care, potrivit lui Grigorie din Nyssa, trăiau la Constantinopol în secolul al IV-lea d.Cr. „Nu poți evita să vezi pretutindeni o mîină întinsă ca să cerșească. Aerul liber e locuința lor, casele lor sînt porticurile, colțurile străzilor și locurile cele mai lăturalnice din piețe” (*PG* 46, 457). Augustin le reproșă celor bogați disprețul față de săracii care zăceau pe pragurile caselor lor (*Predici*, 345, 1). Prin urmare, în casele de la Roma putem vedea oglindit spectrul care separa bogăția de sărăcie: condițiile care le ofereau potențaților posibilitatea de a-i dezbină și stăpîni pe săraci. Aceleași contradicții pot fi reîntîlnite în alte aspecte ale vieții: sănătate, alimentație, îmbrăcăminte, viață familială, moduri de a muri.

Într-un oraș atît de întins, dincolo de orice planificare, situația igienică și sanitară era precară și rudimentară, în ciuda mitului că abundența apei le asigura romanilor sănătatea. Băile pe care atît bogații, cît și săracii obișnuiau să le frecventeze trebuie să fi răspîndit maladii oribile, care nu țineau seama de statutul social sau de averea personală. De bună seamă, nu aceasta era opinia oamenilor vremii. În unele cazuri, bogații puteau dispune de baia lor privată și de apă epurată (Seneca, *Scrisori*, 86, 11). Cei mai puțin săraci se puteau izola de cei mai săraci, care erau bolnavi, și de prostituate folosind băile cu rezervare (Martialis, 3, 93), iar un preț de intrare modic era suficient pentru a-i lăsa pe din afară pe cei mai mizerabili.

Bogații puteau avea apă de la apeducte, pe cînd locuitorul sărac al unei *insula* trebuia să-și aducă apa din *lacus*, fîntîni publice, care se puteau polua cu ușurință. O *domus* bogată putea avea latrine proprii, în timp ce săracii trebuiau să plătească pentru a avea acces la latrinele publice. Dar ei foloseau, de asemenea, oale de noapte și urcioare pentru a urina, pe care muncitorii le puneau la colțurile străzilor, la dispoziția

tuturor. Nu există nici o îndoială că cei mai nenorociți își lăsau dejecțiile pe unde puteau, de vreme ce reziduurile multora ajungeau direct în stradă, iar urcioarele pentru urinat se spărgeau (Martialis, 6, 93). Nimic nu dovedește faptul că exista vreun racord între case (chiar aparținând bogaților) și canalele principale de scurgere, *cloacae*. Așadar, din mai multe puncte de vedere, bogații riscau să se infecteze în aceeași măsură ca și săracii. Însă în momentul când izbucneau epidemii sau molime – așa cum se întâmpla de multe ori –, bogații aveau două avantaje: în primul rând, dispuneau de mai multă hrană, fiind, prin urmare, mai rezistenți la bolile cauzate de proasta nutriție; în al doilea rând, se puteau feri de molipsire retrăgându-se în vilele lor de la țară. În anul 183 d.Cr., în vreme ce la Roma mureau zilnic două mii de oameni – străpunși de criminali cu ace otrăvite, cel puțin așa se credea (era vorba de malarie?) –, împăratul și curtea sa locuiau în afara orașului, în *villa* de la Laurentum (Herodianus, 1, 12, 2; cf. Cassius Dio, 72, 14, 4).

Totuși, așa cum arată acest ultim exemplu, bogații nu se bucurau de mari avantaje față de săraci în ce privea sănătatea, căci se știau prea puține lucruri despre bolile infecțioase și despre alimentație.

Foametea ca unică sursă de mortalitate este amintită destul de rar de scriitorii romani, deși crizele alimentare erau numeroase. Probabil că acesta este mai curînd un semn al lipsei de interes față de cei sărmani decît reflexul unei bune nutriții, în ansamblu. O excepție o reprezintă un episod petrecut pe timpul războaielor civile, în anul 40 î.Cr., cînd Sextus Pompeius a întrerupt aprovizionările cu grîu la Roma, provocînd „multe decese” (Cassius Dio, 48, 18, 1): Nu dispunem de alte detalii, însă putem presupune că aceste decese se înregistrau în rîndurile celor mai săraci. Livius ne oferă o idee despre disperarea săracilor atunci cînd povestește că, în anul 440 î.Cr., mulți plebei au preferat să se sinucidă prin înec decît să lupte cu foamea (4, 12, 11). Ni se mai povestește că, la începutul aceluiași secol, săracii „cînd erau prea strîmtorați, supraviețuiau hrănindu-se cu ierburi și rădăcini” (Dionisie din Halicarnas, 7, 8, 3). Chiar dacă autenticitatea celor mai vechi mărturii romane rămîne sub semnul îndoielii, autorii consideră plauzibile aceste amănunte, pe temeiul propriei lor experiențe. Este posibil ca foamea să nu fi constituit, cu excepția cazului săracilor rămași în umbră, o cauză frecventă de mortalitate. Totuși, cum știa deja Galenus, medicul din Pergam, ea slăbea rezistența la boli. Desigur, din acest punct de vedere, cei bogați erau foarte avantajați, întrucît pămînturile lor produceau resurse de hrană la scară locală, iar averea le permitea să evite piața sau să facă față prețurilor ridicate. De asemenea, manevrînd oferta de grîu, clasele înalte (iar mai tîrziu împărații) au dispus de cea mai puternică armă de control politic din toată istoria Romei.

Încă o dată, ca și în cazul condițiilor sanitare, avantajele de care se bucurau bogații față de săraci nu erau numai decît atît de impresionante cum și-ar putea închipui cineva. Permițîndu-și să cumpere vin, cei bogați erau mai puțin expuși infecțiilor decît cei săraci, care beau mai multă apă. Una dintre consecințele aprovizionărilor publice cu grîu ieftin la sfîrșitul Republicii și în timpul Imperiului a constituit-o mai ales creșterea

cantității de vin cumpărat de către plebeii mai puțin săraci. Însă vinul, care era băut cald sau fiert pînă cînd devenea un concentrat *defrutum* (must), era încălzit și îndulcit în oale îmbrăcate în plumb (Plinius cel Bătrîn, *Istoria naturală*, 14, 136), iar mai apoi băut în mici vase făcute dintr-un aliaj de cositor și mercur, cu efecte dezastruoase asupra sănătății pe termen lung. De asemenea, bogații își puteau cumpăra carne roșie, bogată în grăsimi, și pîine albă, într-o măsură mai mare decît săracii, a căror dietă de bază era alcătuită din pîine învechită (*panis sordidus*) și din ulei de măsline. În consecință, săracii aveau o dietă mai puțin bogată în proteine, însă, pe de altă parte, absorbeau mai puțin colesterol. Un studiu recent, care avea ca subiect via Gordienilor, pe *Via Praenestina*, unde se ridica mausoleul unui om bogat în preajma mormintelor unei bazilici creștine din secolul al IV-lea d.Cr., a demonstrat prezența unui conținut mai ridicat de zinc și de plumb în oasele bogaților.

Nu trebuie însă să exagerăm. Trupurile găsite la Herculaneum arată că localnicii erau mai înalți decît napoletanii din ziua de azi și că nivelul general de sănătate ținînd de alimentație și de exercițiile fizice era destul de bun. Desigur, acest fapt era mai puțin valabil în cazul săracilor. Chiriile scumpe de la Roma reduceau capacitatea lor de cumpărare, inclusiv alimentară, determinînd o malnutriție cronică. Împărțelile publice de grîu, gratuite sau la preț scăzut, îmbunătățeau deci sănătatea plebeilor „buni”, însă nu le erau de nici un folos celor care, aflați deja sub nivelul de subzistență, nu îndeplineau condițiile pentru a se bucura de ele.

Cum observa Tacitus, sărăcia era definită nu numai prin obiceiuri, ci și prin îmbrăcăminte. Potrivit lui Ammianus, să te îmbraci în zdrențe reprezenta norma în afara Aquitaniei (15, 2, 2). Rămășițele de haine care ne-au parvenit sînt în mod regulat acoperite de petice – iar acest lucru nu ne surprinde, din moment ce faptul de a dispune anual de o tunică și o mantie, pe care Cato îl consideră potrivit pentru un sclav, era normal pentru cei cu venituri modeste. Totuși, cu toate că bogații luau în rîs straiele simple ale săracilor (Iuvenalis, 3, 14, 7 și urm.), celor foarte săraci acestea le păreau „frumoase” (cum s-a întîmplat în timpul răscoalelor din anul 40 î.Cr.).

În aceste condiții, moartea constituia o priveliște cotidiană, de unde și împietrirea sensibilității. Cadavrele erau azvîrlite pe străzi, bolnavii erau lăsați să moară sub cerul liber, iar nou-născuții erau abandonați pe grămezi de gunoi. Cîinii și păsările își căutau hrana printre cadavre, sfîșiindu-le în bucăți. Suetonius relatează episodul cu un cîine vagabond care, odată, a pătruns în încăperea în care prînzea viitorul împărat Vespasianus, ducînd în gură mîna unui om (*Viața lui Vespasianus*, 5, 4). Să observăm că povestirea nu are scopul de a impresiona, ci de a vorbi de o prevestire.

Totuși, și în ce privește moartea, putem surprinde diferitele grade ale sărăciei. Descrierea vie pe care o face Lanciani descoperirii cimitirului republican de pe Esquilin atestă existența mai multor gropi de mormînt umplute la grămadă cu hoituri de animale, excremente, reziduuri și oase omenesti, de multe ori roase de animale. În apropiere au fost găsite celebrele pietre de hotar care aminteau ordinul pretorului: „Nu aruncați

aici excremente sau cadavre”; pe unul dintre ele, cineva a adăugat acest *graffito*: „Cărați-vă de aici căcatul sau o să vi-l înghițiți la loc” (*CIL* 6, 31614-316115). În același loc, dincolo de Zidurile Serviene, exista o groapă comună care s-a apreciat că ar conține 24.000 de trupuri, probabil victime ale unei epidemii. Acestea erau gropile de *miseri*, nenorocii ale căror cadavre, povestește Horatius, erau culese de pe stradă de sclavii publici după ce fuseseră aruncate din *cellae* (*Satire*, 1, 8, 8-16).

Dar acestea nu au fost singurele locuri cu morminte descoperite de Lănciani pe Esquilin. La o parte de duhoarea degustătoare a criptelor săracilor erau ordonatele *columbaria* și urnele cu cenușa celor mai puțin săraci. Aceștia aparțineau acelui gen de persoane care se reuniau în asociații funerare (*collegia*), despre care avem destule știri, culese din inscripții. Erau oameni care se adunau uneori în funcție de meserii, de pildă fierarii, negustorii de țesături etc., alteleori prin credința comună într-un zeu. Își construiau camerele tombale și participau la felurite activități: prânzuri sau procesiuni funebre în cinstea altor membri. Apoi, erau sclavii și servitorii de pe lângă casă, pe care stăpînii îi primeau în camerele tombale ale familiei. În grădinile familiei lui Statilius, nu departe de *Porta Maggiore*, *columbarium*-ul conținea 427 de inscripții, dintre care 370 referitoare la libertii și sclavii lui Statilius Taurus, consul în anul 11 d.Cr., și ai fiilor acestuia. Zeci de asemenea *columbaria* au fost descoperite la Roma, deși majoritatea lor au fost din nou ascunse de dezvoltarea orașului.

Cîteva aspecte referitoare la asociațiile de lucrători sînt semnificative în ceea ce privește diferențierea socială. Aceste asociații îi excludeau pe cei mai săraci, din moment ce pretindeau o cotă de înscriere (care putea ajunge la o sută de sesterți, plus o amforă de vin) și o subscripție lunară de cîțiva *assi*. Pe de altă parte, sclavii erau adesea admiși, ceea ce dovedește – încă o dată – faptul că sărăcia nu era clasificată în funcție de statutele sociale. În sfîrșit, să notăm că așa-numitele *collegia* erau controlate de cei bogați. Patronii înstăriți erau incluși pe lista membrilor, putîndu-și exercita influența prin daruri (o asociație din Lanuvium a primit un donație de 15.000 de sesterți). Dar aceste *collegia* erau, de asemenea, riguros reglementate prin lege, în teorie, chiar dacă în practică nu se întîmpla întotdeauna astfel.

Orice roman instruit putea să afle, citindu-l pe Cicero, cît de aproape fusese Roma de o primejdioasă revoluție proletară în ultimul deceniu al Republicii, cînd Publius Clodius i-a organizat în *collegia* – incluzînd sclavi și liberi, care aveau o putere de vot minimă sau nulă, însă puteau purta arme – pe criminalii de stradă, cărora le-a oferit solidaritatea, folosindu-se de *organizațiile* acestora pentru împărțelile gratuite de grîu. Aceștia erau săracii pe care Cicero îi numea „mercenari, ticăloși și nemernici” (*Despre casă*, 89), „o gloată nenorocită și înfometată”, „drojdia murdară a cetății” (*Către Atticus*, 1, 16, 11).

În groaza claselor de proprietari putem surprinde imaginea fugară a puterii colective a săracilor, înainte ca aceasta să fie din nou acoperită de o uitare controlată. Împărații s-au convins că stătea în sarcina lor să supravegheze distribuțiile de grîu și au încercat să reglementeze înscrierile

în asociații (*Digeste*, 47, 22, 1). Refuzînd să recunoască o asociație a vigiliilor focului din Bitinia, Traianus a afirmat: „Societățile de acest fel s-au făcut răspunzătoare de răscoale” (Plinius cel Tânăr, *Scrisori*, 10, 34). În pofida supravegherii, au continuat să se înregistreze explozii de violență în care erau implicate aceste *collegia*, cum s-a petrecut în cercul lui Pompeius în anul 64 d.Cr. (Tacitus, *Anale*, 14-17).

Și în viață, și în moarte existau săraci buni și răi. Condițiile de la Roma, fapt deloc surprinzător, aveau drept consecință un nivel general scăzut al speranțelor de viață: circa 25 de ani la naștere și 35 de ani pentru cei care treceau de vîrsta copilăriei. Însă nu trebuie să exagerăm primejdiile orașului idealizînd viața la țară, din moment ce cifrele nu diferă semnificativ de cele ale primului sat medieval de la Frénouville, în Franța. Ceea ce pare clar, din cîte am spus despre sclavi și liberti, este că populația Romei nu se reproducea, trebuind să fie continuu reîmprospătată din exterior. Cu alte cuvinte, cea mai mare parte a săracilor nu reușeau să-i întrețină pe cei cinci sau șase copii necesari pentru atingerea nivelului de stabilitate reproductivă. Cu toate că nu dispunem de date precise despre veniturile anuale într-un oraș ca Roma, știm că în Parisul Evului Mediu sau la Milano în secolul al XVII-lea nici artizanii specializați nu lucrau mai mult de 250 de zile pe an, iar de multe ori nici atît, atunci cînd sezoanele erau neprielnice sau cînd interveneau festivitățile religioase. La Roma, calendarul de la începutul Imperiului înregistra 159 de zile de sărbătoare, număr ce avea să crească în veacurile următoare.

Lucrătorul se întreținea printr-o „economie de expediente” și dispunea de un capital foarte mic. La Lyon, în secolul al XVII-lea, inventarele notariale arată că bunurile familiale, precum uneltele sau mobilierul, chiar în cazul artizanilor specializați, aveau o valoare echivalentă cu cîștigurile pe circa șase săptămîni, fiind adesea *sechestrare* ca *garanție* a chiriei. Era imposibil ca săracii să dea viață unor familii mari, cum credea Maltus, în mod eronat. Un stereotip comun în ideea că bogații proveneau din săraci.

Sistemele prin intermediul cărora săracii îngrădeau nașterile și dimensiunile familiei sînt bine cunoscute. În afara prostituției și a contraccepției, mulți copii erau abandonați la naștere pe grămezile de *stercus*, de unde, uneori, puteau fi salvați și făcuți sclavi sub numele de Stercorius, Stercorosus etc. Conștiința faptului că unii dintre copiii lor pierduți deveniseră sclavi a constituit, probabil, unul dintre motivele pentru care săracii și sclavii trăiau în armonie. Un alt sistem, larg răspîndit în mediile sărace, consta în căsătoria bărbaților (nu și a femeilor) aflați la o vîrstă înaintată. Eusebiu, istoric al Bisericii, amintește că, pe la jumătatea secolului al III-lea, mica biserică creștină de la Roma întreținea deja 1.500 de văduve și nevoiași (*Istoria bisericească*, 6, 43, 11). Examinarea scheletelor unor femei ce trecuseră de patruzeci de ani, descoperite la Herculaneum, pare să indice că acestea zămisleră foarte puțini copii, însă este foarte discutabilă măsura în care ne putem bizui pe astfel de informații provenite din studierea oaselor.

Această examinare a modului de a trăi și de a muri al săracilor arată, încă o dată, că sărăcia nu era o condiție omogenă, ci includea o gamă

amplă de posibilități economice. Lucrul cel mai frapant îl reprezintă gradul extrem de mizerie al nivelurilor celor mai joase, care ne face să dăm uitării sărăcia relativă a majorității. Pentru romani, lucrurile stăteau exact invers. Seneca nu împărtășea judecata filosofului grec Antipatros în ce privește sărăcia: „Ea nu este definită prin proprietate, ci prin absența acesteia... Nu înseamnă să ai puțin, ci să nu ai mult” (*Scrisori*, 87, 39-40). Diferența dintre modul de viață într-un vast palat de pe Aventin sau într-o baracă afumată și sufocantă din Suburra era incalculabilă, iar romanii bogați preferau să nu se gîndească la asta. Faptul care făcea această diferență tolerabilă și manevrabilă din punct de vedere politic era prezența intermediară a plebeilor „buni”. Acum să vedem cum și de ce aceștia din urmă își acceptau sărăcia lor relativă.

Discuțiile academice moderne pe tema sărăciei îi opun pe cei care-i consideră pe săracii de la nivelurile cele mai joase produsul unui proces de autogenerare patologică și deci incurabilă, înzestrat cu o subcultură distinctă – o opinie devenită populară în anii '60 prin cartea lui Oscar Lewis *The Children of Sánchez* –, celor care privilegiază concepția marxistă, structuralist-funcționalistă a sărăciei ca parte integrantă a societății, necesară bogaților, care, prin urmare, o perpetuează. Cu alte cuvinte, dezvoltarea muncii libere, ce și-a avut rădăcinile istorice în declinul feudalismului și al societăților de patronat din Europa preindustrială, constituia, în opinia lui Marx, o „pauperizare latentă”, separată structural de întregul sistem, însă participînd la valorile acestuia.

Între aceste două extreme există o poziție de compromis: consimțind la normele și valorile sistemului global, prin care sînt controlați, săracii ar elabora totuși niște modele subculturale specifice, o „economie morală” constînd într-un soi de cod nescris, diferit de legile pămîntești, dar sensibil la justiția naturală, atunci cînd este vorba, de pildă, de prețul pîinii, de comiterea vreunui mic furt sau de dreptul de a manifesta. Această opinie intermediară – sărăcia nu este nici naturală, nici cu totul structurală – e compatibilă cu conceptul lui Weber de „demnitate a statutului social” și de „stil de viață”, centrată pe simboluri și ritualuri. Îngrădirile raporturilor sociale în baza statutului social dezvoltă un „stigmat” al sărăciei, evidențiindu-i pe săracii „nedemni”, care adesea sînt identificați dintr-o perspectivă etnică (evrei, orientali etc.). Însă ceea ce contează din punct de vedere istoric este că aceste *status symbols* se întăresc atunci cînd mobilitatea socială crește, iar sărăcimea este bîntuită de speranțe. Voința de mobilitate socială duce la împărtășirea valorilor celor bogați, fracturînd fațada unei singure culturi a sărăciei și întărind controlul social al potențailor.

Farmecul acestei teorii rezidă în capacitatea ei de a se potrivi cu documentația structurală și conjuncturală referitoare la istoria romană. Este bine cunoscut faptul că primii împărați au complicat condițiile de apartenență la clasele senatorilor și cavalerilor, prin intermediul unor norme și simboluri de *status*, tocmai în momentul cînd uzurparea acestor statute devenea din ce în ce mai sfruntată. Dezavantajele celor săraci în ceea ce privește legea și-au aflat o confirmare formală în categoriile de statut desemnate ca *honestiores* (cei bogați) și *humiliores* (clasele

inferioare), pentru care erau prevăzute pedepse diferențiate. Umorul sarcastic din *Satyricon*-ul lui Petronius se îndrepta împotriva unui libert bogat, Trimalchio, care căuta să pozeze în proprietar de viță aleasă. Însă expectativele lui Trimalchio nu erau compet vane. În cursul unei debateri susținute în Senat, în anul 56 d.Cr., s-a recunoscut în mod limpede că „foarte mulți cavaleri și numeroși senatori aveau astfel de obîrșii” (Tacitus, *Anale*, 37, 27).

Problemele claselor superioare au început o dată cu creșterea rapidă a Romei în ultimul secol al Republicii, cînd proprietarii de pămînturi și-au pierdut controlul nemijlocit asupra lucrătorilor rurali, ca urmare a transferării acestora la oraș. Noua plebe urbană putea fi manevrată și ademenită de orice om politic ambițios. Expansiunea imperială și bogățiile enorme au aprins speranțele romanilor de rînd și au provocat un mare aflux de străini, care s-au adăugat la populația deja crescîndă de liberti și sclavi. Atunci cînd a creat metafora Orontelui care se varsă în Tibru, Iuvenalis avea în fața ochilor această situație. Totuși, el știa prea bine că lucrul cel mai important îl constituia stigmatul statutului social. „Nefericita sărăcie nu are în sine nimic mai greu de îndurat decît că-i face pe oameni ținta batjocurii” (3, 153-154). La începutul Imperiului, Roma a fost obsedată de aceste *status symbols*, titluri adoptate de cei bogați pentru a le arăta claselor inferioare care era, cu exactitate, locul lor în societate. În acest tip de mobilitate socială, afirmă un sociolog contemporan, „barierele sociale și inhibițiile ce decurg din inegalitatea socială alterează în aceeași măsură personalitatea bogaților și pe aceea a săracilor. Banale diferențe de accent, de limbaj, de vestimentație etc. capătă o importanță absurdă, în timp ce disprețul față de cei lipsiți de atractivitate socială se răspîndește”.

„Rară e casa – spunea un scriitor roman anonim – în care un prieten modest să nu fie disprețuit ori un client umil să nu fie rău tratat” (*Lauda lui Piso*, 113 și urm.).

Această referire la *clientes* indică modul în care bogăția se adapta la noile condiții ale metropolei romane. Pe timpul tulburărilor sociale și politice din ultimul secol al Republicii, colonizarea a fost văzută ca o soluție posibilă. Cu umorul său populist, Cicero povestește o anecdotă: „Tribunul spuse că plebea urbană avea prea multă putere în stat și că trebuia să fie «asanată»: acesta e cuvîntul pe care l-a folosit, ca și cum ar fi vorbit de apa de la cloacă, și nu de o clasă de cetățeni adevărați” (*Despre legea agrară*, 2, 70). Iulius Caesar și Augustus s-au folosit pe larg de acest expedient pentru a face ordine în cetate. La Cartagina și în alte colonii nord-africane, multe dintre primele inscripții ce se pot referi la coloni aparțin, evident, unor liberti. Însă, în ansamblu, coloniile aveau nevoie de agricultori neciopliți. Țăranii care serviseră în armată și care căutau pămînt erau de preferat comparativ cu artizanii sau foștii sclavi.

O armă mult mai puternică o reprezenta patronatul, legătură de dependență strict reciprocă, slăbită prin transformările agrare de la sfîrșitul Republicii. Însă, făcînd abstracție de legarea de pămînt, cei bogați și puternici mai aveau și alte mijloace pentru a întări dependența socială. Patronii romani încă mai puteau pretinde serviciile foștilor sclavi

și, cu toate că existau numeroase plângeri că drepturile patronilor erau neglijate (cum s-a întâmplat în anul 56 d.Cr.: Tacitus, *Anale*, 13, 26), cazurile de lipsă de respect flagrantă erau considerate scandaloase din punct de vedere social și se mărgineau probabil la libertii mai bogați. În realitate, putem fi siguri că patronii pretindeau în mod regulat prestările formale (*operae*) prevăzute de condițiile de eliberare (*manumissio*: Modestinus, în *Digeste*, 38, 1, 31), chiar fără să țină seama de regula nescrisă potrivit căreia un libert îi datora loialitate fostului său stăpîn.

Dar patronatul era un raport mult mai profund, iar versurile lui Martialis și ale lui Iuvenalis sînt pline de descrieri ale legăturilor neformale prin intermediul cărora un patron își putea supune clientul cel mai sărac. Patronii nu împărțeau daruri și merinde de dragul carității. Chiar dacă nu avem dovezi în acest sens, este rațional să ne gîndim că cea mai mare parte a clienților care umpleau atriumurile caselor celor bogați (dacă nu toți) era alcătuită din săraci „respectabili”. Faptul că mulți își efectuau *salutatio* de dimineață înainte să se ivească zorile ne face să presupunem că era vorba de artizani care urmau să înfrunte o zi de muncă. Mulți bogați își închiriau o parte din *domus*-uri și *tabernae* (Suetonius, *Viața lui Nero*, 37): chiar și prostituatele și gladiatorii trăiau în *cellae* care făceau parte din casele bogaților și dădeau direct în stradă. Servitorii, libertii, clienții și sclavii puteau ocupa gratuit așa-numitele *cenacula* (Ulpianus, în *Digeste*, 9, 3, 5, 1). Cîtă vreme legea îi favoriza pe stăpînii de *insulae* față de chiriași, se putea spune, desigur, că săracii întrețineau raporturi bune cu proprietarii.

După cum am văzut, patronatul din *collegia* le oferea bogaților prilejul evergetismului (patronii distribuiau daruri și merinde de dragul carității), al controlului social și, dacă era necesar, al mobilizării politice.

Era inevitabil ca bogații, potentatii și împăratul să folosească legăturile de acest tip în scopuri politice. În anul 193, cînd Didius Iulianus și-a manifestat aspirația la purpura imperială, a avut susținerea unei „mari mulțimi de clienți” (Herodianus, 2, 6, 10). Cu același prilej, Herodianus vorbește de oameni sărmani care alergau pe străzi să-i anunțe pe prietenii bogați și nobili despre asasinarea împăratului Commodus și despre riscurile de care scăpaseră (2, 2, 3-5). Între anii 180 și 238 î.Cr., putem număra în jur de treizeci de prilejuri în care poporul a fost implicat în astfel de mișcări: multe dintre acestea, precum spectaculoasa cădere a favoritului împăratului, Cleandrus, au început ca răscoale cauzate de înfometare. În ciuda sarcasticei denigrări a lui Iuvenalis, potrivit căruia plebei romane nu-i păsa decît de *panis et circenses*, este limpede că în spatele revoltelor pentru grîu existau motive complexe. Astfel, în secolul al XVIII-lea, revoltele cauzate de înfometare izbucnite în Anglia într-o perioadă de creștere urbană rapidă au fost acțiuni populare considerate niște proteste legitime, care se puteau transforma în răscoale împotriva unor adversari nepopulari. În anul 353, tînărul Caesar Gallus a exploatat revolta cauzată de înfometare din Antiohia pentru a se descotorosi de guvernatorul Siriei, care a fost dat plebei ca să-l linșeze (Ammianus Marcellinus, 14, 7, 5 și urm.). Însă acest episod este inserat în relatarea învîlmășelii de pretendenți la tron dezlănțuite la moartea lui Constantin.

Problema constă în a stabili pînă la ce punct aceste mișcări populare constituiau niște manifestări „pre-politice” ale luptei de clasă a unor „rebeli primitivi”, cum cred unii istorici, sau, pur și simplu, mărturia modului în care bogații îi controlau pe săraci. Desigur, numeroasele revolte pentru grîu care au izbucnit de-a lungul istoriei Romei, sau protestele împotriva taxelor din timpul domniei lui Caligula (Flavius Josephus, *Antichități iudaice*, 19, 24, 26), ori solicitarea de a pune capăt războaielor civile în anul 49 î.Cr. (Cassius Dio, 75, 4, 2-5) constituie mărturii ale unei acțiuni nemijlocite a poporului, considerată o parte legitimă a „economiei sale morale”, analoagă cu acea *taxation populaire* din Franța secolului al XVIII-lea. Dar să ne amintim și că, în Anglia aceleiași perioade, mulțimile cumpărate au fost folosite masiv în revoltele numite *church and king* și organizate împotriva radicalilor *dissenters*.

La Roma, aceste ambiguități erau obișnuite. Putem crede oare cu adevărat că „vorbele plebei” (*vulgi sermones*), în care deplîngerea morții lui Germanicus, din anul 19 d.Cr., se suprapunea peste amintirea promisiunii sale „de a restaura libertățile poporului roman cu drepturi egale pentru toți” (Tacitus, *Anale*, 2, 82), reprezentau vocea autentică a săracilor care nu se bucuraseră niciodată de prea multă libertate? Herodianus afirmă în mod explicit că faimoasele răscoale din anul 235 împotriva împăratului Maximinus fuseseră „provocate de prietenii și familiarii lui Gordianus” (7, 10, 5). Nu poate fi însă neglijată nici ura poporului, care cu acel prilej s-a manifestat prin alungarea furioasă a pretorienilor. Cu toate că aceste răscoale sfîrșeau prin incendierea unei părți din oraș și prin distrugerea proprietăților multor cetățeni înstăriți, Herodianus comentează: „Dezastrul care se abate asupra celor bogați nu-i interesează pe oamenii de rînd (*ochloi*), ba chiar le poate face plăcere indivizilor nedemni și răi, care îi invidiază pe cei puternici și înstăriți” (7, 3, 5).

Prin urmare, distincțiile naturale din rîndurile săracilor, adăugate la rivalitățile politice dintre facțiunile bogaților, împiedică practic identificarea rațiunilor pur populare ale revoltelor politice provocate din afară. Astfel, după moartea lui Nero, în anul 69 î.Cr., Tacitus deosebește „partea responsabilă a poporului” (*pars populi integra*), legată de marile familii, împreună cu clienții și libertzii celor ce fuseseră condamnați sau exilați, de „gloata” (*plebs sordida*) frecventatoare a circului și teatrului, sclavii cei mai nedemni și aceia care le devastau proprietățile” (*Istorie*, 1, 4). Nu există însă elemente pentru a considera precisă această definiție, din moment ce multe dintre ocaziile în care s-au înregistrat manevre politice și-au avut originea tocmai la circ sau în teatru. Într-adevăr, Cicero afirmă că autentică *vox populi* se făcea auzită în timpul jocurilor și luptelor de gladiatori (*În apărarea lui Sextius*, 106), iar demonstrațiile de la circ erau considerate ca fiind unul dintre drepturile cele mai naturale ale poporului — „unde nu erau cruțați nici împărații, nici cetățenii” (Tertulianus, *Despre spectacole*, 16). Dar „aclamațiile” populare puteau fi, și de multe ori chiar erau, orchestrate în scopuri politice de către anumite facțiuni aristocratice. În caz de reușită, ele urmau să fie considerate „răspunzătoare”. Așa s-a întîmplat în anul 190, cînd strigătele împotriva lui Cleandrus, conduse de o femeie și de un grup de copii tocmiți (Cassius

Dio, 72, 13, 3), s-au transformat, în timpul curselor de cai, într-o răscoală urmată de căderea unui om urît de nobilime.

Pe această ambiguitate se bazează modul în care bogații îi percepeau pe săraci, ca și răspunsul pe care-l dădeau acestui fenomen. În mentalitatea romană era înrădăcinată o viziune romantică asupra virtuților celor săraci, mai ales ale țăranilor, ce provoca din partea moralistilor laude tipice, ritualuri ale primilor eroi, precum Fabritius, Cincinnatus și Ennius (de exemplu, Cicero, *Tusculane*, 3, 44 și 57). Stobaios, istoriograf bizantin, a cules un repertoriu de maxime literare edificatoare de tipul: „Nimeni nu-i mai fericit decât omul sărac”, „Săracul crede întotdeauna în zei”, „Foametea nu a creat niciodată adulter, și nici lipsa banilor risipă”. După Seneca, o distracție a bogaților plictisiți era să trăiască la fel ca niște săraci, în „mici *cellae*”, mâncînd frugal și dormind pe saltele de paie (*Scrisori*, 18, 7). Dar, adaugă el, asemenea bizarerii ocazionale nu le ofereau nici o idee despre modul în care miile de săraci și de sclavi înfruntau aceste privațiuni în fiecare zi. Chiar experimentul întreprins de Seneca însuși, care a ținut să trăiască două zile ca un țăran sărac, ne impresionează prea puțin cînd citim că și-a luat cu el foarte puțini sclavi – doar cîți au încăput într-un car – și că hrana lui era atît de simplă, încît pentru prepararea ei a fost nevoie de numai o oră (*Scrisori*, 87). Precum Maria Antoaneta, bogații din toate epocile imitau viața de la țară ca să mai scape de saloanele lor private.

Bogații romani nu erau nici ei altfel. Însă valorile romantice ale acestui mit rural modifică în mod relevant sentimentele de dezgust și teamă pe care le încercau față de mizeria și murdăria săracilor care stăteau la poarta lor. La fel ca în perioada marelui *boom* al urbanismului european, între secolele al XVI-lea și al XVIII-lea, nobilii romani născociau sisteme de asistență selectivă și instituționalizată, pentru a-i separa pe săracii „merituoși” de cei „nedemni”. Omul bogat „își va da o parte din avere celor buni ori celor pe care îi va putea face buni”, afirmă Seneca. „Însă unora nu le voi da, cu toate că sînt nevoiași, pentru că, și dacă le-aș da, tot nevoiași ar rămîne” (*Despre viața fericită*, 23, 5-24, 1). Săracii erau deosebiți cu acuratețe, iar caritatea (*benignitas*) era considerată un mijloc de a ține în picioare dependența de patronat, cu scopul de a inculca valorile tradiționale de supunere respectuoasă celor în măsură de a servi. Caritatea trebuia îndreptată numai către „săracii demni”, scrie Cicero, folosind același limbaj pe care îl aplica și celor pe care îi aproba din punct de vedere politic (*Despre îndatoriri*, 2, 54). Pericolele constau în coruperea săracilor sau în încurajarea mulțimilor turbulente și trîndave, lucru care, potrivit multor scriitori din toate perioadele istoriei romane, începea în momentul în care grîul era distribuit gratuit sau ieftin (Appianus, *Războaiele civile*, 2, 120). „Să-i dai unui cerșetor înseamnă să-i faci un deserviciu” (Plautus, *Trinummus*, 339) era o maximă ce li se potrivea acelor bogați a căror atenție se îndrepta nu înspre sărăcia în general – care era privită cu indiferență –, ci către marginalizarea sărăciei extreme ca formă a degenerării morale.

Evergetismul, împărțirea ostentativă de bani și servicii unor comunități sau grupuri de indivizi, nu era îndreptat în primul rînd către

săraci, ci către cei mai puțin bogați. Acest lucru le era foarte limpede patronilor romani, care erau „generoși în darurile lor nu atât dintr-o înclinație naturală, cât pentru că erau atrași de prestigiu; ei își doreau pur și simplu să pară mărinimoși” (Cicero, *Despre îndatoriri*, 1, 44). Săracii „selecționați”, sau chiar oamenii relativ înstăriți, primeau asistență, iar prin acest fapt prestigiul social al patronului era evidențiat. „Mîndria pentru propriile fapte bune constituie mobilul, și nu consecința”, scrie Plinius cel Bătrîn (*Scrisori*, 1, 8, 15), el însuși notabil și binefăcător în orașul său natal, Como. Numai rareori, de asemenea practici evergetice beneficiau și sclavii sau străinii emigrați iar aceasta se petrecea în cetățile grecești. De altfel, era puțin probabil ca cei foarte săraci să se preocupe să se prezinte la împărțelile publice de hrană și bani. La Sillyon, în Pisidia, banii li se împărțeau tuturor, de la magistrații bogați la cei mai umili liberiți sau necetățeni, însă într-o proporție regresivă, lucru pe care azi îl percepem ca fiind ciudat, potrivit unui raport de cincizeci la unu în favoarea celor bogați (*ILRP* 3, 80, 1).

Data fiind această mentalitate a lui *bono benefacito* (cuvintele îi aparțin lui Cato cel Bătrîn), putem face câteva observații cu privire la sistemul statal al așa-numitelor *alimenta*, care s-a dezvoltat la Roma în secolul al II-lea d.Cr. pentru asistarea copiilor, și la așa-numitele *frumentationes* statale, care s-au statornicit în ultimul secol al Republicii, pentru a le furniza cetățenilor grâu gratuit sau ieftin. Ambele sisteme au fost studiate pe larg, însă aici ne vom mărgini să le examinăm numai în ceea ce-i privește pe săraci. În primul rînd, nu avem dovezi că vreunul dintre aceste două sisteme ar fi fost gîndit – cu puține excepții – pentru cei sărmani. Ambele se limitau în mod explicit la cazul cetățenilor. Cum știm cu certitudine din publicele *frumentationes* și cum în mod plauzibil putem deduce din acele *alimenta* oferite de privați, chiar și persoanele foarte bogate aveau dreptul să primească, cu toate că anecdota care ni-l înfățișează pe senatorul Lucius Piso stînd la coadă, în anul 123 î.Cr., pentru cota sa ne face să ne gîndim că pentru cei bogați era degradant din punct de vedere social să beneficieze de patronatul statal (Cicero, *Tusculane*, 3, 48). Sistemul public de distribuire a grîului la Oxyrhynchus, în Egipt, în secolul al III-lea, despre care se consideră că l-ar oglindi pe cel de la Roma, prevedea că acei beneficiari care nu se născuseră din părinți liberi trebuiau să-și dovedească dreptul de a fi incluși pe liste prin prestarea unor servicii publice. Aceasta înseamnă că sectorul cel mai sărac al societății, chiar și atunci cînd era vorba de cetățeni, nu se putea aștepta în mod automat să profite de generozitatea statului, care se mărginea la cei ce-și puteau dovedi meritele. De asemenea, avem unele motive întemeiate să bănuim existența unei forme oarecare de selectare a celor autorizați să-și treacă numele pe liste la Roma, cu toate că nu putem verifica dacă liberiților li se cerea să-și dovedească meritele civile, așa cum se întîmpla în Egipt. Dar, atunci cînd Augustus a întărit aceste *frumentationes*, reducînd numărul beneficiarilor de la 320.000 la 150.000-200.000, cei care au fost tăiați de pe listă erau aproape sigur liberiți, fie și pentru că reprezentau majoritatea aspiranților.

Așadar, asistarea săracilor era doar întâmplătoare, ea nereprezentând scopul acestor acte de generozitate. Finalitatea lor o constituia mai degrabă, așa cum arată planul pus în practică de către Traianus pentru hrănirea a 50.000 de copii de la Roma născuți liberi, aceea de a îndesi rândurile soldaților cetățeni romani: un act frumos, dar inutil, de propagandă republicană, care mai servea, cum s-a observat, și la reducerea dimensiunilor listelor de distribuție (Plinius, *Panegiricul*, 28, 4-5). Era pe aceeași linie cu intenția declarată a lui Augustus de a bloca toate distribuțiile gratuite de grâu, întrucât acestea încurajau emigrația rurală și trândăvia (Suetonius, *Viața lui Augustus*, 42): punctul de vedere stereotipic al aristocraților bogați. Augustus și Iulius Caesar au redus numărul beneficiarilor de la 350.000 la 150.000, cu toate că pînă la 250.000 de persoane erau asistate în mod intermitent prin darurile împăratului. Cum știm, elitele preferă să fie ele însele protagoniste patronatului. Însă nu toți săracii primeau hrană și bani. Existența înspăimîntătoare a săracilor, consecință a folosirii sclavilor în agricultură de către proprietarii de pămînturi înstăriți (serviciile sclavilor fiind solicitate și în cetate), nu a făcut niciodată obiectul interesului. Singura intenție a împăratului era să marginalizeze extremele „imorale” ale sărăciei.

Din sursele de care dispunem este foarte dificil de înțeles ce gîndeau săracii despre bogați. Putem extrage cîteva elemente din funcționarea *annonei*. Augustus nu a abolit lista cu acea *plebs frumentaria* întrucît știa că, mai devreme sau mai tîrziu, presiunea populară avea să determine restabilirea acesteia. Însă nici un împărat nu a cutezat vreodată să neglijeze aprovizionările cu grâu ori să controleze prețul acestuia atunci cînd interveneau fluctuații. Revolta populară din anul 51 d.Cr., cînd Claudius a fost salvat de furia mulțimii în for, prin intervenția gărzilor, a fost cauzată de veștile despre penuria de grâu (Tacitus, *Anale*, 12, 43; Suetonius, *Viața lui Claudius*, 18, 2): aceasta este una dintre numeroasele ocazii cînd ies la iveală „drepturile morale” exercitate de cei săraci. Împărații, care se proclamau cei dintîi patroni ai plebei, erau – cum am văzut – gata să-și sacrifice guvernatorii și favoriții atunci cînd poporul protesta pentru manipularea prețurilor. Casa lui Simmachus tatăl din *Trastevere* a fost arsă de plebe în anul 364 d.Cr., pentru că se răspîndise zvonul că el refuza să vîndă vin la preț redus (Ammianus, 27, 3, 4). Incendierea caselor, ca și corurile de ocări și demonstrațiile zgomotoase din circ sau din alte locuri erau considerate manifestări rituale ale voinței poporului, întocmai ca în cazul așa-numitului *charivari* din amurgul Evului Mediu. Li se atribuia o valoare aproape ca de lege, iar unele personaje precum Publius Clodius (58 î.Cr.) știa cum să le utilizeze în scopuri politice.

Hrana nu reprezenta singura temă din morala populară. Sentimentul popular al justiției nu avea o viziune atît de rigidă asupra legii, cum aveau cei bogați. În ciuda precauțiilor luate de cei bogați pentru a-și proteja casele prin grilaje, portaluri și paznici care, în unele cazuri, erau prinși în lanțuri la intrare, era evident că sclavii n-ar fi apărut proprietatea stăpînului riscîndu-și viața (Apuleius, *Metamorfozele*, 4, 9). Demonstrațiile

din teatru în favoarea lui Androclos, sclavul fugar, au izbutit să-l salveze (Aulus Gellius, 5, 14, 29), iar în anul 61 d.Cr. a avut loc o spectaculoasă, chiar dacă zadarnică, revoltă îndreptată împotriva executării în masă a sclavilor, urmată de uciderea stăpînului lor, Pedanius Secundus. Nu era vorba de un protest împotriva legii, ci de cererea unei împlînziri a acesteia, căci Pedanius fusese un stăpîn foarte crud (Tacitus, *Anale*, 14, 42-43). Nu ştim cine au fost acei cetăţeni liberi care s-au răzvrătit; probabil că aparţineau aceleiaşi case. Este însă plauzibil ca săracii să fi simpatizat cu sclavii, din moment ce uneori ei se vindeau ca sclavi pe ei înşişi ori îşi vindeau copiii. „Bogaţii – a afirmat Anaximene – nu arată nici o milă pentru cei nefericiţi, aşa cum fac săracii. Numai teama pentru propria soartă le creează mila pentru nenorocirile altora.” Este semnificativ faptul că singura inscripţie precreştină care comemora un mort ca „iubitor al săracilor” îi aparţinea unui libert grec, un negustor (*ILRP* 797). Nu este de mirare că, cu prilejul unui masacru public precum acela din anul 70 d.Cr., săracii şi sclavii s-au răzvrătit împotriva stăpînului lor bogaţi (Tacitus, *Istorie*, 4, 1).

Solidaritatea dintre săraci era instituţionalizată – cum s-a văzut în legătură cu aşa-numitele *collegia* – prin organizaţii sociale şi religioase. Denumiri precum „prietenii constructorilor” (*amici subaediani*) sau „fraţii dulgheri” (*fabri fratres*) proclamă soliditatea acestor legături. Cei care lucrau în *horrea Galbana*, magazii imperiale de pe Tibru, formau un *sodalitium* (*ILS* 3445). Zeii patroni erau veneraţi de asociaţiile de meseriaşi (de exemplu, Bacchus era venerat de asociaţia cîrciumarilor). Acest fapt se petrecea mai ales în cazul numeroaselor grupuri de străini stabilite în diferitele cartiere ale Romei, precum egiptenii de pe Cîmpul lui Marte, care îi adorau pe Isis şi Serapis. Ştim de vastele ghetouri de evrei existente în diverse părţi ale oraşului; în cel mai mare, situat în zona *Trastevere*, trăiau mai bine de 30.000 de oameni. Locurile de întrunire (*stationes*) ale comercianţilor străini menţineau aceste grupuri în contact cu ţările lor, încurajînd viaţa asociativă a grupurilor etnice. Astfel, într-o oarecare măsură, exista o cultură separată a săracilor.

Totuşi, chiar acele *collegia* şi *sodalicia*, cuprinzînd, probabil, pînă la o treime din populaţia masculină a oraşului, erau reglementate în mod formal prin lege şi neformal prin expectativele lor sociale şi prin legăturile lor cu patronii bogaţi. Aceştora din urmă li se păstra în mod deliberat un loc la evenimentele publice, cum erau serbările şi funeraliile (aşa s-a întîmplat în anul 193 d.Cr.: Cassius Dio, 75, 4, 5-6), şi li se permitea să adreseze petiţii împăratului. Chiar din această categorie de persoane, dintre care multe, în calitate de liberti, aveau obligaţii de serviciu personale faţă de patronii lor, împăratul Augustus a recrutat aşa-numiţii *Augustales*, care, simbolic, se ocupau de cultul *genius*-ului împăratului. Acest cult era integrat în vechile culturi ale răscrucilor (*compitales*), în interiorul cartierelor (*vici*) organizate recent: să fii ales *vicomagister* constituia o onoare foarte rîvnită. Aceştia erau oamenii consideraţi a fi acea *pars populi integra*, „legată” (cum spune Tacitus) de casele bogaţilor. Pe scurt, totul ne spune că, în pofida unei anumite subculturi morale a săracilor, bogaţii izbuteau să-şi impună sistemul de valori în sectorul cel

mai ambițios din punct de vedere social al plebei : astfel, solidaritatea din rîndurile săracilor ajungea să se frîngă.

Tot din vremea lui Augustus datează și crearea cohortelor urbane, prima forță de poliție orășenească și, într-o oarecare măsură, instituția pompierilor. Însă asemenea corpuri n-ar fi putut funcționa cu adevărat în lipsa acestei forme de control social. Într-adevăr, după cum mărturisesc revoltele din anul 235 d.Cr. (chiar dacă în acest caz era vorba de pretorienii), soldații se temeau să intre pe străduțele unde erau cel mai vulnerabili. Se pare că la sfîrșitul Imperiului cohortele citadine dispăruseră cu totul, lăsînd în seama acelor *collegia* misiunea de a lupta împotriva incendiilor, iar magistratului, cu ai săi *apparitores*, pe aceea de a veghea asupra ordinii. În ciuda numeroaselor revolte din secolul al IV-lea, inclusiv ocaziile cu care a fost incendiată casa prefectului Urbei, prezența lor era rituală, iar acțiunea lor îngrădită, nici mai mult, nici mai puțin decît acel *charivari* de la sfîrșitul Republicii. Un semn al modului în care opera această formă de protecție limitată ni-l oferă evenimentele din anul 365 d.Cr., cînd – potrivit mărturiilor ce ne-au parvenit – prefectul Urbei, pe care *plebs infima* îl ura, a fost protejat fizic de ai săi „prieteni și vecini” (Ammianus, 27, 3, 8). Acest exemplu ne este de folos ca încheiere, întrucît arată în mod limpede faptul că săracii respectabili sprijineau ordinea socială, de pe urma căreia beneficiau prin intermediul actelor de patronat public și privat. „Osîndiții acestei lumi”, adevărații săraci, nu aveau nici un ajutor asemănător.

În mod intenționat, nû am spus nimic despre creștinism, întrucît acesta a constituit numai o forță marginală în cetatea Romei. Biserica de la începuturi a stabilit o opoziție explicită între caritatea ei și limbajul obișnuit al evergetismului roman. „Milostenia” (*eleemosyne*), și nu „prestigiul” (*philodoxia*), era cea care motiva caritatea. Obiectivul explicit al Bisericii era „să vestesc săracilor Evanghelia” (*Luca* 4, 18), însă acelor săraci numiți *ptochoi*, și nu săracilor în general. Văduvele, orfanii, oamenii lipsiți de un acoperiș și bolnavii, pe care Biserica îi ajuta, erau aproape ignorați de evergetismul roman : nu erau niște „săraci meritorii”. Această formă de caritate a exercitat o puternică atracție în cetățile din Imperiul tîrziu, constituind una dintre explicațiile succesului creștinismului într-o vreme în care comunitățile civice se dezagregau. Împăratul Iulianus, care era păgîn, ne oferă o mărturie vie a eficacității acestor forme de asistență practicate în comunitățile creștine și evreiești. Scriindu-i marelui preot din Galatia, el a afirmat : „E o nenorocire că nici un evreu nu-i cerșetor și că nelegiuții galileeni hrănesc poporul nostru, pe lîngă al lor, în timp ce poporului nostru îi lipsește, în mod limpede, asistența” (*Scrisori*, 49).

Această „moralitate a vulnerabilității sociale”, cum a fost numită, reprezenta și un reflex al culturii sărăciei, răspîndită în clasele cele mai umile, de care s-a vorbit mai devreme. Mișcarea monastică i-a sfințit în mod simbolic pe cei care munceau cu propriile brațe sau care trăiau din pomană. În definitiv, pentru o scurtă perioadă, creștinismul a atins ceea ce Gramsci avea să numească o viziune „contra-hegemonică” asupra lumii, care integra instituțiile Bisericii și ale statului în ideologia populară. Care au fost succesul său real și efectul asupra năpăstuiților, aceasta e o altă poveste.

Referințe bibliografice

Teoriile și luările de poziție referitoare la sărăcie în istoria europeană recentă și mai puțin recentă sînt trecute în revistă în opere precum: *The Making of the English Working Class*, London, 1968 (trad. it., *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, 2 vol., Milano, 1969); P. Townsend, *Poverty in the U.K. : a Survey of Household Resources and Standards of Living*, London, 1979; C.I. Waxman, *The Stigma of Poverty: a Critique of Poverty Theories and Policies*, New York, 1987; S. Woolf, *The Poor in Western Europe in the Eighteenth and Nineteenth Century*, London, 1986.

Nu există studii specifice asupra sărăciei în Roma antică, însă, pentru un cadru general al vieții sociale la Roma, cf. contribuția lui P. Veyne, în Ph. Aries, G. Duby, *Histoire de la vie privée*, vol. I „De l'Empire romain à l'an mil”, Paris, 1985 (trad. rom., *Istoria vieții private*, vol. I, „De la Imperiul Roman la anul o mie”, București, 1994); R. MacMullen, *Roman Social Relations*, Yale 1974; J. Carcopino, *La vita quotidiana a Roma all'apogeo dell'Impero*, trad. it., Bari, 1941; L. Friedländer, *Darstellung aus der Sittengeschichte Roms*, Leipzig, 1922 (ed. a X-a coordonată de G. Wissowa).

Studii asupra unor subiecte legate de sărăcie sînt: A.R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, London, 1968; A. Scobie, „Slums, Sanitation and Mortality in the Roman World”, în *Klio*, 68, 1986, pp. 399-443; K. Hopkins, *Death and Renewal*, Cambridge, 1983; P. Garnsey, *Famine and Food Supply in the Greco-Roman World*, Cambridge, 1988; B.W. Frier, *Landlords and Tenants in Imperial Rome*, Princeton, 1980; F. Kolb, „Zur Statussymbolik im antiken Rom”, în *Chiron*, 7, 1977, pp. 239-260.

Aspectele politice ale sărăciei și ale controlării săracilor sînt studiate de P. Brunt, „The Roman Mob”, în M.I. Finley, *Studies in Ancient Society*, London, 1974, pp. 74-102; C.R. Whittaker, „The Revolt of Papyrius Dionysius”, în *Historia*, 13, 1964, pp. 348-369; M. Mazza, „Sul proletariato urbano in epoca imperiale”, în *Siculorum Gymnasium*, 27, 1974, pp. 237-278; W. Nippel, „Die plebs urbana und die Rolle der Gewalt in der späten römischen Republik”, în H. Mommsen, W. Schulze, *Vom Elend der Handarbeit*, Stuttgart, 1981, pp. 70-92.

Capitolul 11

BANDITUL

Brent D. Shaw

„Am fost șeful unei bande foarte cutezătoare și am pustiit în lung și-n lat toată Macedonia. Eu sînt Hemus din Tracia, vestitul tîlhar, la al cărui nume provincii întregi tremură de spaimă. Tatăl meu a fost Thero, și el un hoț renumit. Hrănit cu sînge omenesc, crescut chiar în rîndurile bandei sale, eu am fost moștenitorul și rivalul vitejiei părintești.”

Astfel se împăunează un bandit lovit de nenoroc, care-și expune al său *curriculum vitae* membrilor noii bande căreia speră să i se alăture (Apuleius, *Măgarul de aur*, 7, 5)¹. Atunci cînd povestește această biografie imaginară, romancierul evidențiază ceea ce resimte ca fiind trăsăturile esențiale ale figurii tîlharului: o tradiție ereditară a hoției, o „alteritate” barbară, afirmarea independenței sale personale. Acest tip de tîlhar, înrădăcinat în societatea romană, banditul „izolat”, reprezintă tipul de hoț în care se înscriu cea mai mare parte a bandiților din opinia comună a contemporaneității. Imaginea tipică a tîlharului prezentă în mințile noastre este aceea a șefului solitar, aflat în fruntea unei mici bande de simpli acoliți: Robin Hood, Louis Mandrin, Jesse James sau Salvatore Giuliano.

Putem confrunta această figură a individului solitar aflat în căutarea unei activități de tip violent cu următoarea relatare a lui Plutarh, despre mult mai complicatele probleme abătute asupra Imperiului Roman în anii 80-50 î.Cr.:

Iar puterea piraților a pornit mai întîi din Cilicia cu destulă îndrăzneală, dar trecînd pentru început neobservată, apoi în timpul războiului cu Mithridates [88-85 î.Cr.], avea mare prestigiu și curaj – pentru că se folosea de echipajele regești. Apoi, deoarece romanii se strînseseră, în războaiele civile, la porțile Romei, marea era fără de pază și îi împingea cîte puțin și-i mîna înainte, pînă i-a făcut să îndrăznească să atace nu numai grupuri de oameni, dar și insule și cetăți care se aflau pe malul mării. Chiar și oameni puternici datorită averii, străluciți prin neamul lor și cu mare faimă pentru inteligența lor se dedau pirateriei și luau parte la jafuri, întrucît preocuparea aceasta le aducea chiar o oarecare faimă și prestigiu.

Existau chiar multe depozite de corăbii piraterești în multe regiuni și frictorii înconjurare de ziduri, ba chiar flote întregi atacau, căci erau experimentați nu numai prin curajul echipelor, nu numai prin tehnica cîrmacilor, nu numai prin iuțeala și sprinteneala corăbiilor pregătite pentru meseria lor proprie [...]. Aducînd foarte multe insulte romanilor, ei le prădau chiar drumurile, urcîndu-se de la mare și le jefuiau chiar acareturile apropiate [...]. Puterea aceasta a piraților se întinsese pe toată partea mării din jurul

1. Apuleius, *Măgarul de Aur*, trad. rom. I. Teodorescu, Chișinău, 1990, pp. 216-217 (n.t.).

nostru, încît devenise cu totul nenavigabilă și inaccesibilă pentru orice fel de negoț (Plutarh, *Viața lui Pompeius*, 24, 1-4; 25, 1)².

Aici brigandajul a devenit ceva foarte diferit. S-a evoluat spre o amenințare asupra statului pe scară largă, o formă mai permanentă și colectivă de violență, provocată de anomalia coexistenței mai multor puteri statale în bazinul Mediteranei, fenomen care i-a permis și i-a înlesnit înflorirea.

În sfîrșit, putem așeza pirateria descrisă de Plutarh alături de relatarea istoricului Ammianus Marcellinus despre bandiții isaurici din perioada de sfîrșit a Imperiului:

Căci isaurii, care erau obișnuiți cînd să fie liniștiți, cînd să aducă pretutindeni prăpădul cu incursiunile lor neașteptate, de la tîlhării rare și pe ascuns, pentru că lipsa de represalii le marea și mai mult îndrăzneala, au ajuns la grave războaie. Manifestînd prin năvăliri repetate spirit dușmănos, erau revoltați peste măsură, cum spuneau ei, că niște prizonieri conașionali de ai lor la Iconium, un oraș din Pisidia, în mod nemaipomenit au fost dați fiarelor sălbatice în timpul unui spectacol în amfiteatru. [...] din munți prăpăstioși și neumblați, s-au aruncat ca un vârtej asupra ținuturilor vecine cu marea. Strecurîndu-se pe căi ascunse și prin văi, așteptau sosirea nopții – cînd luna era în primul sau ultimul pătrar și răspîdea o lumină slabă – pîndind mișcările de pe corăbii. [...] Astfel, fiindcă de aici încolo nu mai găseau nimic de pradă pe lîngă țărmul lor, au părăsit ținuturile de lîngă mare și au pătruns în Licaonia, vecină cu Isauria. Acolo, jefuind la drumul mare, se hrăneau pe seama călătorilor sau a locuitorilor provinciei. Această situație a întărit mînia soldaților de pază din multe municipii și posturi de pază de primprejur. Încercînd să respingă, după puterile lor, pe cei ce se strecurau uneori în cete, alteori împrăstiați, erau învinși de mulțimea acestora, care, născuți și crescuți pe înălțimile și coastele munților, îi atacau ca și cum ar fi fost la loc deschis, aruncînd de departe asupra lor săgeți și înpăimîntîndu-i cu strigăte fioroase (Ammianus Marcellinus, 14, 2, 1-5)³.

Cînd Ammianus continuă, relatînd înregistrarea unor valuri masive de banditism în Isauria (ne aflăm în anii 350-370), reiese limpede că ceea ce descrie el este un adevărat fenomen istoric de lungă durată, un soi de autonomie regională pe care o etichetează ca fiind „banditism” sau *latrocinium*. În acest caz, autonomia regională se caracteriza prin brigandajul de masă în zonele muntoase din Isauria și Cilicia, în Anatolia sud-orientală. Era o zonă în care violența avea un caracter endemic, constituind o plagă care a lovit mereu Imperiul Roman, iar apoi pe cel bizantin. Prin urmare, Ammianus ne oferă un bun exemplu despre un tip de brigandaj care se situează la extrema opusă față de bandiții izolați și solitari din imaginarul popular: el ne informează despre existența unor întregi regiuni și popoare care, din punctul de vedere al statului roman, erau considerate „de tîlhari”. Stăpîinii de pe podișuri și principii Isauriei

2. Plutarh, *Vieți paralele IV*, trad. rom. N.I. Barbu, Editura Științifică, București, 1969, pp. 267-268 (n.t.).

3. Ammianus Marcellinus, *Istorie romană*, trad. rom. David Popescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pp. 48-49 (n.t.).

erau, într-adevăr, niște bandiți, însă de asemenea proporții încît, în comparație cu ei, banditul izolat, precum acel Hemus din Tracia, ce reprezintă stereotipul nostru de tîlhar, deveneau nesemnificativi. Dar, dată fiind gama de posibilități pe care ne-o sugerează cele trei cazuri de brigandaj descrise de Apuleius, Plutarh și Ammianus, se pune, în acest moment, problema unor definiții. Ce anume, sau cine anume este un bandit?

În primul rînd, banditismul e o formă de putere personală. De puține ori s-a întîmplat ca unui bandiți să-și fi transformat puterea în niște forme de putere mai instituționalizate, ca aceea a unui stat. Însă cîtă vreme bandiții rămîn bandiți, ei reprezintă o afirmare a insului, un soi de „protest individual”, cum s-a exprimat un istoric modern. Această putere individuală, bazată pe carismă, pe impresia stîrnită de înfățișare, pe forța brută și pe legăturile de tip personal (familiale, de prietenie sau clientelare) reprezintă, probabil, una dintre formele de putere originare pe care le-a cunoscut omul. Ca atare, ea este din punct de vedere atît logic, cît și istoric, anterioară statului. Dacă ar fi examinate societățile lipsite de stat, ca de pildă cele descrise în epica homerică, s-ar descoperi că în acel tip de societăți această formă de putere constituie norma, fiind acceptată de toți membrii ca singurul mod de a se raporta unii la alții. Ba chiar nu exista nici o posibilitate ca ea să fi fost definită altfel de vreo altă formă de putere concurentă. Pentru a fi etichetat ca „inacceptabil”, banditismul trebuia să fie combătut de unele forme de putere instituționalizate, ca aceea a statului, care i se opuneau, tindeau să-l subordoneze, să-l îmblînzească și, în ultimă instanță, să-l elimine. În noua situație creată prin apariția statului, formele de putere personală aflate în competiție au fost proscrise, unora dintre ele aplicîndu-li-se calificarea de amenințări de întoarcere la anarhia prestatală. Prin urmare, din această punct de vedere, senzația era că, în gama tipurilor de putere posibile, rînduite potrivit importanței și conținutului lor etic, banditismul se situa pe poziția cea mai de jos. Sfîntul Augustin a exprimat astfel această concepție: „O dată părăsită justiția, ce altceva sînt regatele, dacă nu niște mari bande de tîlhari? Și ce altceva sînt bandele de tîlhari, dacă nu niște mici regate?” (*Cetatea lui Dumnezeu*, 4, 4). Însă acel „regat”, statul, trebuie întîi și-ntîi să existe, înainte ca un gen corupt de putere, numit banditism, și un rol de delincvent, acela al banditului, să poată fi recunoscute ca atare. Oricum, privită dintr-o altă perspectivă, figura banditului îi poate oferi istoricului modern un bun indiciu al prizei mai mari sau mai mici a statului asupra ansamblului societății. Studiind bandiții din lumea romană, nu numai că se înțeleg mai multe lucruri despre „rămășițele arhaice” de putere personală din acest spațiu, dar se înțelege mai bine însăși natura statului roman.

În terminologia formală latină, bandiții erau îndeobște numiți *latrones* (la singular, *latro*), iar banditismul, *latrocinium*. În acea jumătate a lumii romane în care elitele sociale și politice foloseau limba greacă în calitate de *koine*, termenii grecești corespondenți pentru a desemna bandiții și brigandajul erau *lestai* (la singular, *lestes*) și *lesteia*. Cum

tocmai am spus, reperul cel mai vechi pentru acești termeni îl constituia o formă de putere prestatală, anarhia ce premersese, în istorie, nașterea statului. Acest fapt este exprimat, într-o formă simbolică, în narațiunile mitice despre întemeierea marilor comunități politice ateniene și romane. În primul caz, Tezeu, întemeietorul legendar al Atenei, înfrânge niște *lestai* înainte de a conduce marea unificare mitică (*synoikismos*) a Atticii, întemeierea statului ateni (Plutarh, *Viața lui Tezeu*, 6, 4; 10, 2). În cazul Romei, Romulus și Remus își abandonează rolul de păstori-tîlhari în procesul de întemeiere a noii cetăți (Livius, 1, 4, 9; 1, 5, 3; Eutropius, 1, 1-3).

Prin urmare, pentru gînditorii romani, problema era să înțeleagă prin intermediul cărui proces sau prin ce calități societățile civilizate se distingeau de cele barbare. Cînd Cicero considera justiția valoarea etică fundamentală ce permitea ca societățile omenești să funcționeze, admitea că pînă și bandele delincvenților se supuneau „legilor generale” ale acesteia. În plus, el trasa o demarcație în mod limpede cantitativ între banditism și statalitate: „Fiind deci eficacitatea justiției în măsură să întărească și să sporească pînă și puterea tîlharilor, cît de mare ne vom gîndi că va fi puterea ei într-o ordine legală, juridică și politică?” (*Despre îndatoriri*, 2, 11, 40). Dar nu numai printr-o „justiție mai mare” se deosebea statul de tîlhar. În viziunea lui Cicero, distanța care îi separa era absolută din punct de vedere calitativ, ca atunci cînd îi punea lui Clodius, dușmanul său personal și politic, întrebarea retorică: „De fapt, ce este o cetățenie? Orice adunătură de oameni, fie chiar și cruzi și sălbatici? Orice mulțime, fie chiar de sclavi fugari și de tîlhari adunați la un loc? Neîndoindu-se, vei spune nu” (*Paradoxurile istoricilor*, 27). Apoi, oricît de mult ar pretinde justiția un tratament imparțial, exista o diferență absolută între acest comportament simplu și constituirea unui stat. Haosul puterii personale care nu se bizuia decît pe o etică de *fair play* pentru a realiza coeziunea socială este, pentru Cicero, caracteristic pentru absența oricărui fel de stat: altfel spus, normele stabilite prin acord în sînul unui grup de oameni „nu poartă numele de legi mai mult decît dacă niște tîlhari le-ar fi stabilit în bandele lor” (*Despre legi*, 2, 5, 13). Într-adevăr, dezvăluind artificialitatea culturii și a normelor morale, s-ar ajunge la a recunoaște că încă existau unele popoare „barbare” pentru care banditismul constituia o ocupație onorabilă.

Dar, potrivit moralei dominante, cine se deda banditismului o făcea împotriva propriilor sale convingeri etice: dacă ar fi avut posibilitatea de a alege, banditul ar fi preferat să adune bunuri mai curînd „prin mijloace onorabile” decît jefuind. Potrivit afirmațiilor generale ale unei morale statale, nici chiar cel care fusese tîlhar toată viața nu mai trăia într-un spațiu etic separat de cel al restului oamenilor, supuși ai statelor. Mai precis, unii senatori moraliști, ca de pildă Seneca, exprimau ideea potrivit căreia simțul moral a ceea ce era „greșit” (și se specifică faptul că banditismul intră în această categorie) „face să strălucească lumina sa în sufletul fiecăruia, și chiar și cei care nu o practică o văd” (Seneca, *Despre beneficii*, 4, 17, 4). O mamă disprețuită și înfuriată face aceleași

afirmații atunci cînd exclamă, reproșîndu-i fiului său: „Desigur, [...] după cele mai criminale acțiuni e firesc să speri nepedepsirea, cu toată mustrarea conștiinței” (*Metamorfozele*, 7, 27)⁴.

Ne putem da seama de fuziunea dintre o aserțiune morală cu caracter general și afirmațiile de legitimitate politică dacă examinăm definiția propusă de legea romană pentru bandiți și banditism. În partea rezervată definirii termenilor (*De verborum significatione*, „latrones”, 50, 16, 118), *Digestele* declară: „Dușmanii (*hostes*) sînt aceia care ne-au declarat război sau cărora noi le-am declarat război. Toți ceilalți sînt bandiți (*latrones*) sau tîlhari (*praedones*)”.

Pentru istoricii moderni, problema e că termenii noștri moderni „bandit” și „banditism” nu se suprapun peste această sumară definiție romană. Potrivit viziunii proprii romanilor, mult mai brutală și mai rigidă decît a noastră, ori erai un stat legitim și recunoscut, în măsură să porți un război în toată legea (*bellum*) cu statul roman, ori erai un bandit. În acest fel, lumea se pomenea împărțită în niște categorii mai riguroase decît ale noastre: din spectrul acestora lipseau nuanțele subtile ale violenței nestatale. Legile satești nescrise ale răzbunării, jafurile tribale, diferitele tipuri de revolte urbane (provocate de înfometare sau de motive religioase) și așa mai departe nu sînt incluse ca atare în definiție. Cu toate că putem exclude aceste alte forme de violență din ceea ce considerăm a fi banditismul propriu-zis, trebuie să amintim că romanii nu făceau asemenea distincții subtile. Noi sîntem cei care le facem.

Am putea începe examinînd banditismul ca formă „izolată” și minoră de violență, așa cum ne apare exemplificat în povestea lui Hemus, tîlharul trac rămas fără ocupație din romanul lui Apuleius, citată la început. Acest banditism e o formă de violență personală, urmată cel mai adesea de mici grupuri (chiar dacă nu întotdeauna se întîmplă astfel) și caracteristică pentru societățile țărănești (dar și sub acest aspect există excepții). Este un tip de subzistență parazitar, în care acumularea de bunuri și servicii depinde în mod nemijlocit de folosirea violenței fizice și a amenințărilor. Acest aspect al banditismului ca tip de „economie de violență” era larg recunoscut și în Antichitate. Atît Platon, cît și Aristotel recunoșteau în banditism – sau *lestēia* – una dintre formele cele mai obișnuite de comportament economic, un mod particular de a dobîndi bunuri, care era prezentat alături de agricultură, pescuit, păstorit sau vînătoare ca unul dintre „modurile de viață” (*bioi*) economice fundamentale ale omului (Aristotel, *Politica*, 1256 a-b). Platon are o atitudine mai moralistă (din punctul de vedere al statului, cum ne puteam aștepta), el clasificînd banditismul ca subtip al modului de viață întemeiat pe vînătoare, cenzurabil moral și foarte diferit de activitatea cinegetică așa cum o exercitau aristocrații, călare și avînd ca pradă niște patrupede (Platon, *Legile*, 7, 824 d). Oricum, pentru multă vreme, natura exactă a legăturii dintre noul stat ce tocmai apărea, pe de o parte, și vechea lume arhaică, pe de alta, a rămas foarte neclară. O formă de organizare nu o excludea pe

4. Apuleius, *Metamorfozele*, ed.cit., p. 236 (n.t.).

cealaltă. De exemplu, potrivit „legilor” atribuite lui Solon (cca 594 î.Cr.), se pare că la Atena era perfect legală formarea unor „societăți de pirați” cu scopul de a ataca alte cetăți. Prin urmare, statul pe cale de a se naște era foarte dispus să găzduiască în interiorul său zone de putere privată, în măsura în care violența exercitată de acestea era îndreptată împotriva altor comunități. Încă nu exista acel „monopol al forței” weberian, atât de important pentru o definire modernă a banditismului. Astfel, istoricul Tucidide (1, 5), om al *polis*-ului și, ca atare, ferm contrar banditismului, recunoștea că pe vremea sa existau comunități grecești unde pirateria reprezenta o îndeletnicire cu totul respectabilă care, departe de a fi rușinoasă, aducea, dimpotrivă, o reputație vrednică de cinstire.

Spre deosebire de aceste idei mai „moderate”, caracteristice pentru vechiul *polis* grecesc, principalele curente ideologice din Imperiul Roman aflat în faza de maximă strălucire, mai „dure”, nu luau deloc în considerare posibilitatea unei coexistențe a puterii bandiților cu puterea statului, în pofida faptului că Cicero, de pildă, recunoștea că bandiții respectau unele dintre normele fundamentale ale comportamentului social: aveau propriile lor principii de justiție, iar între ei proprietățile și sarcinile erau distribuite într-un mod asemănător cu sistemul aplicat în societatea civilă legitimă:

...astfel fiindu-i eficacitatea [a justiției], încît nici măcar aceia care se nutresc din ticăloșii și din crime n-ar putea trăi fără o părticică de justiție. Într-adevăr, cine fură sau răpește ceva cuiva din banda în care e și el tîlhar este alungat din ea. Iar cel numit căpetenia piraților este sau suspendat, sau părăsit de tovarășii săi dacă nu împarte prada în mod egal. Ba chiar se spune că ar exista și niște legi ale tîlharilor (*leges latrorum*), pe care ei le respectă și cărora li se supun. Astfel, pentru echitatea sa în împărțirea prăzii, tîlharul (*latro*) illiric Barduli [...] s-a ales cu o mare putere (Cicero, *Despre îndatoriri*, 2, 11, 40).

Oricît de filosofice ar fi scopurile pentru care Cicero se servește de tîlharul Barduli, el nu a fost niciodată dispus nici măcar să ia în considerare o eventuală coprezență a unei „justiții tîlhărești” cu legea statului. Pentru senatorul roman, era vorba de două lucruri net diferite.

Definirea banditului în viziunea proprie statului roman a avut o semnificație de dezprobare și de condamnare atât de puternică, încît termenul „bandit” (*latro*) a putut fi folosit pe larg în desemnarea opozanților politici, mai ales a dușmanilor aprigi, în faptele cărora putea fi recunoscut un gen de violență identificabilă ca o amenințare de reînnoire de la societatea civilă la haosul primordial. De pildă, se poate observa deosebirea netă, prezentă în lucrările lui Cicero, în domeniul lexicului referitor la banditism. În operele istorice și filosofice, cuvîntul este folosit pentru a desemna niște bandiți „autentici”. În discursuri și în operele retorice, cuvintele *latro*, *latrones* și *latrocinium* sînt în mod sistematic folosite pentru etichetarea celor mai primejdioși adversari politici. De fapt, Cicero folosește cuvintele *latro* și *latrones* pentru a defini puterea amenințătoare a unui număr limitat dintre dușmanii săi, și anume pe cei mai de temut: Verres, Catilina, Clodius și Antonius.

Altfel spus, aidoma altor romani instruiți și cultivați, Cicero se putea folosi de termenul „bandit” ca de un mijloc eficient de condamnare a dușmanilor de moarte și de etichetare a acestora ca periculoși „destabilizatori” ai statului. Acest obicei era frecvent în ultima perioadă republicană, în vremuri de tensiune politică și de conflicte în sînul statului roman (de pildă în anii 63, 56 și 44-32 î.Cr.). Apelativul „bandiți” folosit pentru desemnarea adversarilor politici a continuat și mai târziu să fie folosit în mod obișnuit în elita romană dominantă, căpătînd o recurență aparte în acele perioade de criză politică în care autoritatea statului central a fost pusă în discuție (de exemplu în anii 68-69 și 192-193 d.Cr., și în perioada de criză a autorității centrale de după anul 238). Termenul *latro* a fost folosit în special pentru a-i eticheta pe concurenții la tronul imperial ca pe niște simpli „pretendenți”, adică deținători ai unei puteri pur personale, și ca atare nelegitimă din punctul de vedere al statului. Astfel, Octavianus i-a taxat pe Antonius, Sextus Pompeius și acoliții acestora drept tîlhari și pirați, iar Septimius Severus i-a condamnat pe Pescennius Nigro și Clodius Albinus ca *latrones*.

Această exploatare politică a definiției și imaginii banditismului ne spune multe despre perioadele de criză ale statului roman, însă, de bună seamă, aruncă prea puțină lumină asupra figurii bandiților. Din punctul de vedere al unui individ dedat banditismului sau pirateriei, activitatea sa era, probabil, concepută mai mult ca un aspect al personalității, ca un „spațiu” în interiorul unei anumite stat și al unei anumite societăți în care această formă specifică de putere personală putea exista. În unele cazuri, acest spațiu se putea situa în exterior, rămînînd însă în continuare legat de stat și de societate. El putea consta într-o anumită regiune sau într-o zonă locuită de oameni „liberi” de controlul statului ori la care puteau accede persoane dornice să se elibereze de acesta. Să examinăm mai întîi cîteva dintre aceste spații fizice sau zone. Chiar la apogeul puterii Imperiului, în interiorul frontierelor, fie că acestea erau reale sau convenționale, rămîneau zone care scăpau de sub controlul efectiv al statului. Principalul exemplu poate fi reprezentat de numeroase teritorii muntoase din țările de la Mediterana. În al doilea rînd, existau pădurile dese și zonele mlaștinoase de nestrăbătut, care, chiar dacă uneori erau situate în preajma unui centru urban, aveau o poziție geografică de așa natură încît împiedica pătrunderea efectivă a instituțiilor citadine. De pildă, asemenea caracteristici se întîlneau în munții acoperiți cu păduri dese și în marile mlaștini din apropierea orașului Antiohia, în Siria, care au oferit un refugiu pentru bandele de tîlhari de-a lungul întregii perioade a Imperiului (Liebeschuetz).

Asemenea insule de autonomie din interiorul frontierelor Imperiului primeau persoane care, neputînd fi dispuse într-un context statal, împărtășeau un anumit grad de independență. Pe lîngă toate acestea, date fiind structurile extrem de slabe ale poliției Imperiului, cu atît mai inconsistente la nivel local, chiar și o pădurice, o mlaștină de mici dimensiuni sau un podiș nu prea întins puteau fi suficiente pentru a garanta un refugiu. În acea viziune, destul de rigidă, care consideră Imperiul un mozaic de comunități urbane dominînd zonele rurale înconjurătoare, „spațiul” cel

mai general care suporta această slabă dominație îl alcătuia tocmai întinderea amplă de cîmpie din afara orașelor, mari și mici, și a satelor. Aceste zone întinse, caracterizate printr-o economie agricolă și prin păstoritul transhumant, constituiau regiuni în care funcționarii statului central erau rareori văzuți, iar legea și ordinea, în măsura în care existau, erau impuse în parte prin solidaritatea existentă între locuitori, în parte prin personalul aflat în serviciul proprietarilor de pămînturi. De aceea, zona rurală care împrejmua un oraș era considerată o zonă periculoasă prin excelență. O călătorie căpăta adesea aspectul unor salturi continue de la o „insulă” la alta, cu grupuri de călători înfricoșați care se deplasau urmînd un traseu ce nu se îndepărta prea mult de centrele urbane. Dar, chiar și cu aceste precauții, primirea din orașul următor nu era întotdeauna previzibilă. Astfel, în romanul lui Apuleius, a cărui acțiune se petrece în cea de-a doua jumătate a secolului al II-lea d.Cr., o caravană de călători ce sosește într-un sătuc este atacată cu brutalitate de locuitorii care, amăgiți de întinericul de la apus, îi confundaseră cu niște bandiți. Cu toate că fac zgomot cu trîmbițe și cu alte instrumente și poartă torțe, călătorii se pomenesc cu niște cîini înrăiți care se aruncă asupra lor, în timp ce locuitorii satului aruncă în ei cu pietre de pe acoperișurile caselor. Chiar și atunci cînd devine evident că acești călători, răniți și ruși în bătaie, nu sînt niște bandiți, locuitorii, temători și neîncrezători, îi silesc să se tîrască pînă în satul următor (*Măgarul de aur*, 8, 16-18). Pericolul reprezentat de călătoriile în afara orașelor a făcut loc practicii deplasării în caravane. Primejdiile pe trasee erau cauza unor scene de natură hazlie în provincii, unde unul dintre puținele convoaie oficiale înarmate care străbăteau în mod regulat drumurile dintre centrele urbane, acela al guvernatorului cu suita sa, era însoțit de grupuri disperate de persoane care sperau să poată scăpa de primejdii strîngîndu-se în jurul căii salvatoare constituite de reprezentantul guvernului (Epictet, *Diatribă*, 4, 1, 94 și urm.). Nu-i de mirare că Sfîntul Paul se referă la banditism și la piraterie ca la unul dintre cele mai obișnuite pericole naturale, care, aidoma cutremurelor și furtunilor de pe mare, amenință integritatea călătorului (*Epistola a II-a către Corinteni* 11, 26). El nu era singurul care se temea de asalturile bandiților ca de una dintre primejdiile obișnuite ce-l pîndeau pe călător, ci repeta pur și simplu niște afirmații în general considerate de la sine înțelese (cf. Seneca, *Despre beneficii*, 4, 35, 2).

Prin urmare, zidurile orașelor nu marcau numai limita, sacră și instituțională, ce separa centrul urban de zona rurală care îl înconjura, ci constituiau și o apărare împotriva amenințărilor constante, chiar dacă nu de mare însemnătate, reprezentate de raidurile tîlharilor locali (Seneca, *Despre beneficii*, 6, 15, 8). În fiecare seară, cînd se închideau porțile, ele izolau satul de marea primejdiilor înconjurătoare, care devenea deosebit de amenințătoare pe timpul nopții. Apoi, înăuntrul zidurilor, în fiecare casă, ușile erau închise și zăvorîte pentru protecția împotriva asalturilor tîlharilor locali (Apuleius, *Măgarul de aur*, 1, 11 și 15). Ieșirea de bunăvoie din oraș pe timpul nopții era considerată o nebunie sau chiar mai rău. În romanul lui Apuleius, un călător vrea să părăsească orașul pe neașteptate, noaptea, și i se adresează paznicului porții (*ianitor*), care îl previne :

Cum, tu, ăla care vrei să pornești noaptea la drum, nu știi că drumurile sînt bîntuite de tîlhari? Ei, dar dacă, pe cît se pare, ai pe conștiință vreo crimă și ții cu orice preț să mori, eu n-am un cap de bostan și n-am chef să mor de dragul tău (*Măgarul de aur*, 1, 15)⁵.

Cum Apuleius lasă să se înțeleagă, pericolele implicite călătoriei erau generale: îi priveau și pe (sau poate în primul rînd pe) potențaii care își puteau permite gărzi personale și escorte înarmate. Se cunosc exemple de „dispariții” ale unor persoane, chiar de cele mai înalte ranguri, în călătoriile dintre două mari orașe. Plinius cel Tânăr semnalează un caz exemplar (*Scrisori*, 6, 25) într-o epistolă adresată prietenului Bebius Hispanus:

Îmi scrii că Robustus, cavaler roman care se bucura de o mare considerație, a călătorit pînă la Ocridi [la nord de Roma, pe Flaminia] în tovărășia prietenului meu Atilius Scaurus și că mai apoi a dispărut; în consecință, îmi ceri să-l conving pe Scaurus să vină să ne indice, dacă este cu putință, vreo urmă pentru cercetările noastre.

El va veni, însă mă tem că totul este de prisos. De fapt, înclin să cred că Robustus a nimerit în ceva asemănător cu ceea ce i s-a întîmplat compatriotului meu Metilius Crispus.

Plinius continuă spunînd că, într-o bună zi, Crispus părăsise Como împreună cu suita lui de sclavi și că nu se mai știuse nimic despre el.

Situația nu s-a schimbat în epoca imperială, nici măcar pe rețeaua de drumuri ce porneau din capitală. În secolul al IV-lea, senatorul Quintus Aurelius Symmachus scria că, deși era prefect al orașului, nu cuteza să se aventureze în afara zidurilor, întrucît drumurile erau bîntuite de tîlhari (Symmachus, *Scrisori*, 2, 22). Oricum, din mai multe puncte de vedere, în perioada de maximă strălucire a Imperiului, Roma și celelalte orașe italice erau în situația în care se găseau, de pildă, Roma însăși și Napoli în perioada dintre secolul al XVII-lea și jumătatea secolului al XIX-lea din epoca modernă. Lipsa unei rețele moderne de comunicații, iluminarea nocturnă deficitară, o administrație locală discontinuă și coruptă, o poliție depășită de situație și alte neajunsuri de acest fel încurajau, în zonele rurale, o stare de anarhie latentă, mai cu seamă pe timpul nopții.

Această tendință către anarhie era, de asemenea, un element constant care caracteriza raporturile stricte dintre oraș și sat în lumea romană. Acest fenomen era de așa natură încît, din cîmp deschis, violența părea să se infiltreze, în inima nopții, pînă pe străzile orașelor, chiar și pe ale Romei. Să te deplasezi pe timpul nopții prin capitală însemna să întreprinzi un itinerar al fricii, să riști îndoit (Iuvenalis, 10, 19-22): „Dacă treci la miez de noapte cu un vas de-argint pe stradă, / Groază ți-e să nu te-atingă o măciucă sau o spadă; / Iar o trestie sub lună te-nfioară, tremurînd! / Cel sărac, cînd vede hoțul, îl salută fluierînd”⁶. Cum spune

5. Apuleius, ed. cit., p. 44 (n.t.).

6. Persius, Iuvenal, Marțial, *Satire și epigrame*, trad. rom. Tudor Măinescu și Alexandru Hodoș, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 190 (n.t.).

Iuvenalis, să n-ai nimic la tine, să fii sărac, constituia unul dintre puținele mijloace de protecție împotriva atacurilor bandiților. Această opinie este împărtășită de călătorul lui Apuleius, care încearcă să-l convingă pe paznic să-l lase să iasă: „Unui drumeț atât de sărac ca mine ce-ar putea să-i ia tâlharii?” (*Măgarul de aur*, 1, 15). Însă chiar naratorul din roman este agresat de niște tâlhari în toată puterea cuvîntului pe cînd încearcă, noaptea, să se întoarcă acasă prin centrul unui oraș.

Desigur, există multe alte exemple de atitudini răspîndite în rîndurile cetățenilor în legătură cu primejdiile omniprezente reprezentate de bandiți în zonele terestre sau maritime care nu erau supuse controlului nemijlocit al orașelor. Chiar dacă privim *latrocinium*-ul din punctul de vedere exprimat în textele produse în mediile din centrele urbane ale Imperiului, există indicații clare asupra faptului că banditismul era un fenomen răspîndit, ce caracteriza structura socială imperială. De exemplu, întîlnim în mod frecvent texte juridice conținînd afirmații precum:

Dacă se întîmplă ceva din cauza vîrstei înaintate sau a unei boli, ori dacă ceva este scos cu forța de către bandiți sau în alte cazuri asemănătoare, cel care a luat lucrul cu împrumut nu trebuie considerat răspunzător [...] în caz de calamitate [...] sau de forță majoră, el nu va fi răspunzător ...

sau:

Dacă cineva este capturat de bandiți și consideră în mod eronat că este sclavul acestora ca și cum ar fi vorba de dușmani, nu poate în nici un caz institui un fideicomis (*Digeste*, 13, 6, 5, 4; 32, 1, pr.).

Astfel de afirmații, la fel ca multe altele ce pot fi descoperite în codurile de legi, îi zugrăvesc pe bandiți asemenea unei calamități naturale, ca un cutremur sau ca o furtună pe mare care lovește pe neașteptate. Întocmai ca orice forță a naturii, bandiții puteau să întrerupă orice act civil în curs de întocmire la un moment dat, de la un contract de căsătorie la încheierea unei vînzări sau, lucru și mai însemnat, la redactarea unui testament. Aceste teme revin mereu în izvoarele literare unde autorul ține să ofere o listă completă a exemplelor de calamități pe care oamenii sînt nevoiți să le înfrunte: bandiții sînt adesea incluși printre alte dezastre naturale cum sînt molimele și cutremurele (cf., de exemplu, Seneca, *Consolare către Marcia*, 18, 8). Posibilitatea de a muri sau de a suferi o pagubă într-un atac al bandiților era tratată ca un *commune damnum*, definiție echivalentă cu al nostru „accident”. Paralelismul nu este tocmai deplasat. Atunci cînd Isus, într-una dintre parabolele sale (*Luca* 10, 25-37), povestește despre bunul samaritean, care se oprișe să dea ajutor unei victime a unui atac al bandiților pe drumul dintre Ierusalim și Ierihon, el insistă asupra faptului că alți oameni care călătoreau pe acest drum însemnat și circulat treceau mai departe fără să-i dea nici o atenție, reacționînd asemenea oamenilor de azi în fața unui accident de trafic obișnuit. Atunci cînd se ocupă de riscul personal implicit în actul de a face o favoare cuiva, Seneca invocă exemplul unei persoane care încearcă să ajute un om înconjurat de bandiți, chiar dacă ar putea să treacă mai departe, prefăcîndu-se că nu vede nimic (Seneca, *Despre beneficii*, 4, 12, 2).

Întru confirmarea acestui sentiment de amenințare generală și omniprezentă în zonele rurale, există și alte indicii ale morții și nesiguranței: de pildă, numărul destul de ridicat de epitafuri tombale în care se amintește cum răposatul a fost „ucis de bandiți” (*interfectus a latronibus*). Exemple tipice ne sînt oferite de piatra tombală ridicată în apropiere de Prizren, în Moesia superioară, de un anume Sita Dasipi pentru tatăl său, Scerviaedus Sitaes, „ucis de bandiți” (*CIL* 3, 8242), ori de descrierea mai elaborată dorită de Antonius Valentinus pentru tatăl său, care avea același nume și era ofițer în legiunea a XIII-lea Gemina, „ucis de bandiți” pe un drum din Munții Iulieni, „într-un loc blestemat” (*loco quod appellatur scelerata*: *ILS* 2646, Aidusinna, lângă Tergeste). Inscripții similare se găsesc în cea mai mare parte a regiunilor Imperiului, reprezentînd un mic indiciu al unei amenințări mai generalizate. Acest sentiment universal de primejdie devine și mai explicit prin existența numeroaselor posturi de pază militară și de frontieră supravegheate de unități ale armatei romane. În cazul sistemului de fortificații ridicate pentru protecția accesului către versantul meridional al trecătoarei de la al-Qantara, în Numidia meridională, se declară explicit că funcția lor o reprezintă „protejarea călătorilor pe acest drum” (*CIL* 8, 2494-2495). În inscripția gravată pe un post de pază militar situat la Intercisa, pe cursul mijlociu al Dunării, în Panonia, care face parte dintr-un sistem de apărare instalat de-a lungul frontierei pe timpul lui Commodus, găsim scris că servea la a garanta supravegherea de-a lungul fluviului, în niște locuri „expuse raidurilor nocturne ale tilharilor” (*CIL* 3, 3385).

Prin urmare, nu degeaba se privea cu teamă către regiunile îndepărtate, neurbanizate tocmai pentru că erau îndepărtate, ca la niște pămînturi ale bandiților. În zonele rurale existau anumite spații unde tendința către banditism era deosebit de dezvoltată, ca de pildă inaccesibilele regiuni montane sau mlaștinile, pe care le-am semnalat deja. Se credea că marile mlaștini care se întindeau în delta Nilului și în zonele dimprejur constituiau refugiul unor bandiți cunoscuți ca „bouarii” (*boukoloï*), personaje crude care controlau labirintul de canale ce brăzdau regiunea în lung și-n lat. Ei se puteau ivi dintr-o dată de pe orice canal, eventual mascați, și să ucidă călătorii, pentru ca apoi să-i devoreze, ca niște canibali sălbatici (Cassius Dio, 72, 4). Aceste legende sînt catalogate destul de corect ca fiind un soi de „fantezie xenofobă”, povestiri care „trebuie citite pornind din punctul de vedere al fricii pe care romanii o încercau la Alexandria” (Winkler). Dar astfel de credințe au rezistat pînă la sfîrșitul Antichității. Se credea că acești *boukoloï* populau un tărîm al nimănui, separat cu totul de societatea civilizată, caracterizat prin absența completă a acelei bune-credințe specifice unor relații sociale normale. La sfîrșitul secolului al IV-lea, Sfîntul Ieronim se referea la „acele locuri care se numesc «Bucolia», căci acolo nu se găseau creștini, ci doar o populație barbară și feroce” (*Viața lui Ilarion*, 43).

Oricum, mult mai vaste și mai amenințătoare decît orice pămînturi mlaștinoase erau lungile lanțuri muntoase care străbat țările de la Mediterana: Atlas, Pirineii și Alpii, Taurus și Antitaurus, munții Libanului.

Conformația acestor zone, reprezentînd o problemă chiar și pentru comunicațiile moderne, făcea din ele o „altă lume”, aproape inaccesibilă ori de cîte ori romanii voiau să le supună sau să le ordoneze.

Un bun exemplu, ales dintre altele posibile, îl reprezintă autonomia durabilă cu care o întreagă zonă de munte, cea a lanțurilor Taurus și Antitaurus, în partea de sud-est a Asiei Mici, cunoscută sub numele de Isauria (parte din provincia romană Cilicia), s-a putut lăuda de-a lungul întregii perioade imperiale. Nici unul dintre eforturile întreprinse de romani n-a izbutit vreodată să-i îmblînzească pe independenții, „marii oameni” din Isauria-Cilicia. Trupele romane au fost folosite pentru prima oară în regiune în perioada dintre anii 100 și 50 î.Cr., împotriva unei piraterii puternice și organizate care-și avea baza pe coaste. La capătul acestei prime faze a represiunii se situează mărturia oculară a lui Cicero, guvernator al Ciliciei în anii 51-50 î.Cr. Cînd a ajuns în regiune, la poalele munților Taurus, în anul 51, Cicero i-a scris lui Celius Rufus că nu avea știre despre evenimentele petrecute în afara ei, dat fiind că „prin aceste părți [...] toate veștile ajung cu mare încetineală, atît din cauza distanței, cît și pentru că locul este bîntuit de tîlhari” (*Către prieteni*, 2, 9, 1). În toamna anului 51, Cicero a condus armata romană pe munții Alma Dagh (Amanus) pentru a reprima răspînditul brigandaj al „cilicienilor liberi”. Podișul constituia un refugiu și pentru fugarii proveniți din zona de cîmpie. Însă expedițiile lui Cicero, deși au constituit adevărate modele de brutalitate, n-au obținut prea multe rezultate. Cînd s-a întors în regiune, în vara anului 50 î.Cr., el a putut relata doar că banditismul era foarte puternic (*Către prieteni*, 2, 9, 1-2; 15, 1, 2-3; 15, 4; *Către Atticus*, 5, 20, 5; 6, 4, 1). Pentru a exercita un control, indiferent de natura sau gradul acestuia, romanii erau obligați să ajungă la o înțelegere cu stăpînii acelor platouri, precum Cleon din Gordios, Antipatros din Derbes și Tarkondimoto din Amanus, care, în diferite faze ale carierei lor, au fost cu toții etichetați ca bandiți sau recunoscuți ca suverani legitimi și aliați ai statului roman.

Pe timp de pace, posibilitățile statului de a pune frîu brigandajului într-o regiune ca Isauria depindeau destul de mult de capacitatea sa de a îndeplini o acțiune de supraveghere adecvată la nivel local, unde identificarea bandiților era cea mai probabilă. Oricum, indiferent care ar fi fost trăsăturile acestei acțiuni de supraveghere, ea consta într-o combinație între evergetismul celor ce aparțineau municipiilor și o desfășurare masivă de forțe private. Ambele sisteme erau operante exclusiv în anumite arii bine determinate dimprejurul orașelor, majoritatea situate de-a lungul coastei mediteraneene, în Isauria sau ceva mai în interior, în puținele văi fluviale mari. Așadar, intensitatea controlului pe care statul era în măsură să-l exercite asupra regiunilor de munte depindea în mod nemijlocit de gradul în care izbutea să-i supună pe „marii oameni” din munți. În statul roman, în perioadele de colaps al puterii centrale, cum a fost cea mai mare parte a secolului al III-lea, acești bandiți, precum „Lidianul” (Lydius) și Palferius, sub împăratul Probus, la sfîrșitul deceniului 270-280 d.Cr., au apărut ca niște figuri înzestrate cu o considerabilă putere personală.

Pentru a-i ține sub control, era necesară nici mai mult, nici mai puțin decît intervenția directă a împăratului și armatelor sale (Zosimos, 1, 69-70; *Historia Augusta, Viața lui Probus*, 16, 4-6). În ce privește perioada 350-380 d.Cr. (a se vedea începutul acestui eseu), relatările lui Marcellinus despre raidurile cu o rază largă de acțiune efectuate de bandiții care-și aveau baza în munții Isauriei oglindesc pur și simplu situația normală în această zonă de-a lungul întregii epoci în care ea a făcut parte din Imperiul Roman.

O dată lămurită existența acestor „spații interstițiale” în interiorul puterii imperiale, se impune întrebarea: „Cine erau oamenii care pătrundeau acolo, și de ce o făceau?”. Desigur, în rîndurile lor puteau fi întîlnite multe tipuri de persoane. Noi ne vom concentra însă asupra a două categorii importante și caracteristice: soldații și păstori.

Primii constituie un excelent exemplu pentru faptul că frontiera care separă spațiul statului de acela al bandiților era adesea fictivă, ea negăsindu-și un corespondent exact în geografia reală. În acest caz, se pune numai problema legitimității puterii. Pe întreaga durată a vieții lor, soldații erau antrenați profesional pentru violență: ei erau cei care dețineau puterea asupra vieții și a morții.

Chestiunea poate fi formulată în termeni foarte simpli: cu ce ocazii anume exercitau ei această putere în mod legitim? Soldatul de profesie era întotdeauna un *potențial* bandit. Doar confirmarea statului stabilea diferența. Prin urmare, putem începe prin a oferi cîteva exemple de soldați care au depășit în mod deliberat hotarul legitimității: veterani „corupți” sau dezertori aflați în afara legii. Existența unor oameni antrenați de-o viață să ucidă și care ar fi trebuit, la un moment dat, trimiși la odihnă nu era chiar o problemă nesemnificativă. Dacă li s-ar fi oferit un subsidiu adecvat și niște șanse rezonabile pentru viitor, se poate presupune că majoritatea veteranilor ar fi preferat să-și abandoneze ocupația și să ducă în continuare o viață onestă. Însă în codurile de legi vedem, de pildă, că pentru ei erau prevăzute doar un număr restrîns de posibilități: cultivarea pămîntului sau investirea de bani în afaceri „onorabile și oneste”. Oricum, chiar legile semnaleză existența unor soldați care preferau să nu cedeze armele, întrucît anticipau că puteau cîștiga bine continuînd să-și folosească echipamentul militar, îndreptat de această dată în direcția jafului. Legile vorbesc cu indignare despre soldați care preferau să devină bandiți „din simplă lene” (*neglegentia vitae*). De bună seamă, adevărul este că, ajunși la vîrsta pensionării (sau siliți să-și părăsească serviciul mai devreme pe caz de boală), ei nu mai aveau puterea (sau voința) de a se dedica agriculturii ori nu dețineau destui bani ca să investească în „activități onorabile” (*Codul lui Iustinian*, 46, 3; *Codul lui Theodosius*, 7, 20, 7). Acești factori, la care se adăuga asprimea disciplinei din armată, au împins probabil nu puțini soldați să se lanseze într-o viață de brigandaj.

O problemă cu mult mai mare, legată tot de soldați, era aceea a „dezertării forțate” în masă din cîmpul legalității, datorată caracterului schimbător al hotarelor puterii de stat. Această problemă era deosebit de evidentă pe timpul îndelungatelor perioade de război civil. La capătul

unui astfel de conflict, una dintre facțiuni punea stăpînire pe puterea centrală legitimă. Desigur, noul guvern încerca să legitimizeze cît mai multe unități din armata opozanților, însă aici exista întotdeauna un număr mare de soldați a căror integrare nu era atît de simplă ori care refuzau să se supună noilor stăpîni. Prin instalarea unui nou guvern central la Roma, aceste unități se pomeneau în general excluse din rețelele legale prin intermediul cărora soseau banii și proviziile, fiind astfel constrînse să se dedea banditismului pur și simplu pentru a supraviețui. Se poate spune că în acest mod se adevărea „profeția”, ei însușindu-și cu adevărat epitetul de „bandiți”, care fusese folosit împotriva lor și a căpeteniilor lor pe timpul războiului civil. De pildă, acest epitet a fost folosit cu succes de către Octavianus împotriva forțelor lui Sextus Pompeius în timpul războaielor civile din anii 42-36 î.Cr. Mulți dintre adepții lui Sextus Pompeius au fost urmăriți și capturați ca „tîlhari” și „piraiți”, sfîrșindu-și zilele pe cruci sau în sclavie, lucru pe care Augustus avea să-l celebreze în ale sale *Res Gestae* (25, 1). Prin urmare, nu întîmplător, în statul roman orice perioadă de dezordine sau de războaie civile a lăsat în urmă, ca trenă, un mare număr de bandiți.

Prin urmare, intervalele care au urmat după anii 49 î.Cr., 44 î.Cr. și 36 î.Cr., pînă la afirmarea autorității lui Octavianus asupra unor opozanți precum Sextus Pompeius, s-au caracterizat în Occident prin mari valuri de banditism.

Roma și Italia erau pe față prădate de bande de tîlhari, iar aceste prădăciuni erau mai degrabă jafuri îndrăznețe, decît furturi pe ascuns. Sabinus, ales de Cezar să limpezească această situație, i-a omorît pe foarte mulți dintre cei pe care i-a prins și chiar în același an a restabilit pentru toată lumea o pace sigură. Din acel timp se spune că au rămas obiceiul străjilor de noapte și modul lor de organizare. Caesar a fost foarte mult lăudat pentru această îmbunătățire a situației atît de rapidă și în afara tuturor așteptărilor⁷ (Appianus, *Războaiele civile*, 5, 132).

Oricum, situația nu era atît de haotică pe cît ar vrea să ne facă să credem Appianus și nici n-a fost rezolvată atît de rapid precum ar înclina să sugereze aserțiunile sale hagiografice. Ceea ce se petrecea în realitate, așa cum explică Suetonius (*Viața lui Augustus*, 32), este că în această perioadă autoritatea a cunoscut un asemenea proces de fragmentare, încît marii proprietari de pămînturi sau „seniorii” își afirmau propriile drepturi la putere, pe care le susțineau întreținînd echipe de oameni înarmați atît pentru a-și apăra interesele, cît și pentru a profita de haos sporindu-și averile (de pildă, folosind aceste echipe pentru a înrobi oameni liberi). Reprimarea banditismului, care urma după orice perioadă îndelungată de război civil și, ca o consecință, după dezintegrarea autorității centrale, pretindea, prin urmare, reafirmarea autorității statului asupra „seniorilor” independenți și a bandelor lor înarmate în egală măsură cu capturarea tîlharilor izolați. Este ceea ce au făcut Augustus și Tiberius atunci cînd au interzis „formarea de grupuri” de oameni înarmați, redînd

7. Appian, *Războaiele civile*, trad. rom. Florica Demetrescu, Editura Științifică, București, 1957, p. 451 (n.t.).

libertatea tuturor persoanelor care fuseseră înrobite de aceștia, și instalînd o serie de posturi de pază (*stationes*) întărite de unități ale armatei pentru garantarea securității (Suetonius, *Viața lui Tiberius*, 37, 1). Oricum, exista și o altă cale. În anul 33 î.Cr., pentru a diminua violența socială în Italia, Octavianus a oferit în mod oficial amnistierea personalităților locale vinovate de *latrocinium*. Dar nici în acest caz rezultatele nu se făceau simțite imediat sau, eventual, erau altele decît cele dorite: istoricul Cassius Dio (49, 43, 5) notează că amnistierea a fost luată de aceste personaje drept o autorizare de a-și continua faptele tîlhărești.

În vreme ce exemplele oferite de soldați și de perioadele de război civil ilustrează cazul unor oameni care depășesc o limită, devenind bandiți sau fiind recunoscuți ca atare, din cauza frontierelor schimbătoare ale autorității de stat, cazul păstorilor exemplifică mai curînd un alt fenomen, mai constant printre cele ce stau la originea banditismului: existența unor întregi regiuni și popoare care, prin însăși poziția lor geografică și prin modul de desfășurare a activității lor economice, se găseau la limita unei vieți de brigandaj. Păstorii, de multe ori sclavi ai unor proprietari de pămînturi care se ocupau cu creșterea transhumantă a animalelor pe scară largă, trăiau în grupuri, departe de orașele mici sau mari ce reprezentau centrele de control ale autorității. În plus, o mare parte a anului se aflau pe drum cu turmele și, prin urmare, în afara controlului imediat al proprietarului, stăpînul lor. Dacă adăugăm această libertate de fapt a păstorilor la nevoia lor de a fi îndeajuns de robuști și de bine înarmați pentru a putea păzi turmele, rezultă o situație în care fiecare dintre ei putea scăpa destul de ușor de sub controlul stăpînului sau proprietarului (mai ușor, de pildă, decît un țaran). O dată cucerită această independență, păstorul își putea folosi însușirile fie pentru a o menține, fie pentru a trăi pe spinarea altora. În realitate, linia de demarcație dintre aceste două lucruri era trecută cu o asemenea ușurință, încît sclavii-păstori au constituit forța motrice a unora dintre cele mai mari revolte ale sclavilor consemnate în întreaga Antichitate, acelea care au avut loc în Italia meridională și în Sicilia în ultimii patruzeci de ani ai secolului al II-lea î.Cr. Trecerea acestei linii de demarcație era atît de frecventă, încît identificarea păstor = *latro* a devenit foarte obișnuită în literatura romană. Știm, de pildă, că în secolele al IV-lea și al V-lea d.Cr. guvernul a fost silit să adopte măsuri extreme în încercarea de a împlînzi brigandajul păstorilor din Italia meridională (Lucania, Picenum, Samnium, Apulia, Calabria). Păstorii erau loviți în principalul lor avantaj, specific pentru condiția lor: libertatea de mișcare. Tuturor, „cu excepția senatorilor și înalților funcționari, administratori ai provinciilor, veterani, decurioni și alți oameni aflați în serviciul militar în folosul împăratului”, le-a fost interzisă în mod explicit folosirea calului (*Codul lui Theodosius*, 9, 30, 1; 9, 30, 4). Recunoscîndu-le locuitorilor acestor zone muntoase ale Italiei o înclinație innăscută către brigandaj, aceste legi recomandau oricui să nu se descotorosească de copiii nedorîți încredințîndu-i unor păstori. Se credea că rezultatul neîndoielnic avea să fie creșterea unei noi generații de bandiți (*Codul lui Theodosius*, 9, 31, 1).

Ce putea face statul roman în fața pericolelor banditismului, reprezentate atât de raidurile întreprinse asupra unor mici orașe și sate din cîmpie, cît și de amenințarea mai consistentă venită dinspre munți? De bună seamă, această problemă trebuie pusă în legătură cu aceea, mult mai amplă, a capacității și voinței statului roman de a face respectat acel monopol al violenței pe care și-l atribuisese singur. La nivelul cel mai înalt, guvernatorii diferitelor provincii ale Imperiului erau văzuți ca niște delegați ai statului pentru stabilirea unor condiții de pace și ordine, astfel încît tributurile să poată fi percepute, iar proprietățile elitelor să fie protejate. Titlul din *Digeste* referitor la atribuțiile esențiale ale guvernatorului de provincie lămurește bine acest punct:

Atribuția unui guvernator adevărat și serios este să vegheze asupra menținerii păcii și liniștii în provincia pe care o guvernează. Misiunea nu este dificilă dacă el este scrupulos în a-i elimina pe răufăcători și asiduu în a-i urmări pretutindeni. De fapt, el trebuie să-i urmărească pe profanatorii și jefuitorii de obiecte de cult (*sacrilegi*), pe bandiți (*latrones*), pe răpitori (*plagiarii*) și pe hoții de rînd (*fures*), pedepsindu-l pe fiecare după fărădelegea comisă. Apoi, el trebuie să folosească forța împotriva complicilor (*receptatores*) fără de care banditul nu poate rămîne ascuns multă vreme (*Digeste*, 1, 18, 13).

Textul acestei legi nu reprezenta numai o descriere a unui nou ideal; el expunea ceea ce se spera să se petreacă în practica reală a guvernării. În anul 60 î.Cr., Cicero i-a scris o scrisoare fratelui său Quintus, guvernator în Asia, felicitîndu-l pentru buna guvernare și specificînd că menținerea ordinii în zonele rurale constituise o parte însemnată din rezultatele pe care le obținuse. În scrisoare, Cicero se referă mai cu seamă la reprimarea banditismului condusă de Quintus în regiunea Misia. În partea de nord-vest a Asiei Mici (Cicero, *Către fratele său Quintus*, 1, 1, 25).

Acest aspect practic al guvernării poate fi pus în legătură cu unele dintre indicațiile cele mai amănunțite asupra liniei pe care un guvernator trebuia să o urmeze, exprimate în fragmentul din *Digeste* pe care tocmai l-am citat. În acest sens, una dintre cele mai serioase probleme era că guvernatorii de provincii se găseau în fața unor situații de diverse tipuri, avînd la dispoziție mijloace diferite. Guvernatorii unor regiuni puternic militarizate, cum era cazul Siriei, al Panoniei sau al provinciilor germanice, aveau sub comandă forțe militare foarte mari, în vreme ce, de pildă, guvernatorii Panfiliei, Capadociei sau Ciliciei, care aveau misiunea de a ține sub control vaste teritorii muntoase, se puteau bizui pe forțe foarte reduse. Și contingentele pe care le avea la dispoziție guvernatorul Egiptului se puteau mărgini la una sau două legiuni, plus un anumit număr de forțe de poliție, însă configurația geografică îi oferea un ajutor hotărîtor în acțiunea de supraveghere a unei populații în mare parte stabile și concentrate în anumite zone. Guvernatorii care nu se puteau folosi de forțe militare însemnate, cum era cazul Asiei, erau nevoiți să caute alte mijloace. Un bun exemplu îl constituie un anume Iulius Senex, menționat de Fronto în legătură cu iminenta sa plecare de la Roma către Asia, unde trebuia să îndeplinească funcția de guvernator (*Către Antoninus Pius*, 8).

Scopul pentru care Fronto voia să-și asigure serviciile lui Senex, un vechi prieten de-al său originar din Mauritania, era să se folosească de competența lui deosebită în calitate de „vânător de bandiți”. Acest fapt evidențiază că în Imperiu găsim o deosebire destul de netă între regiunile sau provinciile în care staționau garnizoane foarte consistente și care puteau fi folosite de guvernator în operațiuni de reprimare a bandiților, și regiunile în care prezența armatei era slabă, unde guvernatorul trebuia să recurgă la „alte mijloace”. Rezultatul, oarecum paradoxal, al acestei dislocări aparte operate de puterea centrală este că, în multe dintre regiunile de frontieră așa-numite „periculoase”, unde armata era pregătită să respingă orice amenințare „barbară”, apărarea ordinii publice era mai eficientă, iar controlul asupra banditismului mai eficace față de multe dintre provinciile „pacificate” și de multe regiuni interioare ale Imperiului, inclusiv, fapt poate deconcertant, Italia însăși (Millar).

Așadar, în slab înarmatele provincii interioare, capacitatea guvernatorului și a comunităților locale de a face față raidurilor tâlharilor depindea în mod nemijlocit de intensitatea acțiunii polițienești desfășurate pe plan local. Iar aceasta putea, la rîndul ei, să varieze foarte mult. În strîmta vale a Nilului, spațiu limitat, uniform, descoperit, cu nenumăratele comunități sătești mici, toate la fel, dispuse una în fața alteia, o simplă acțiune a poliției putea fi mult mai eficientă decît, de pildă, în munți și în orașele colinare ale Italiei. Între aceste două extreme se situează numeroasele mici comunități urbane tipice pentru „inima” Imperiului, anume orașele din Asia Mică. Aici se poate spune că acțiunea polițienească reprezenta, pentru orice oraș mai mare sau mai mic și pentru zona înconjurătoare, o slabă strategie de apărare: o apărare care, în cel mai bun caz, izbutea să mențină ordinea în oraș. Așa-numitele *phylakes* și *paraphylakes* (gărzi orășenești) și „irenarii” („ofițeri de pace”) constituiau, în fiecare oraș, o poliție locală. Orice corp municipal avea însă o organizare și o jurisdicție locală: nu există vreo urmă a celui mai mic efort de coordonare întreprins de guvernator, ori a celei mai mici legături organice între diferitele forțe de poliție, ori dintre acestea și armată. Orașele din partea occidentală a Imperiului se aflau cam în aceeași situație. Erau prevăzute cu *viatores* (patrule stradale) și *stationes* (posturi de pază), avînd ca principală misiune controlul exceselor de violență și turbulență în orașe. Mai existau și *nocturni* (gărzi de noapte) care, folosind sclavii din oraș ca întărire, patrulau pe străzile și prin cartierele cele mai violente. Dar și aici era nevoie de multă solidaritate și inițiativă din partea cetățenilor. În *Satyricon*-ul lui Petronius, la un furt se reacționează numai atunci cînd, în piața de mărfuri, se ridică strigătele femeilor: „Latrones, latrones!”. Într-un mod asemănător, cînd un sclav fuge, un *nocturnus* și energumenii săi pornesc să-l caute în urma unor solicitări insistente ale păgubitului (*Satyricon*, 15-17; 21-22). În romanul lui Apuleius, niște bandiți care se ocupă cu raidurile specifică faptul că solidaritatea locală, în special aceea oferită de vecini, constituie pentru ei, de regulă, cea mai mare amenințare. Într-adevăr, zarva și strigătele vecinilor, urletele lor implorînd ajutor fuseseră cauza sfîrșitului

unuia dintre cei mai bravi capi ai tâlharilor (*Măgarul de aur*, 4, 10). Oricum, judecînd după sfaturile pe care Cicero i le dă fratelui său Quintus pe vremea ultimei sale guvernări în Asia (în anul 60 î.Cr.), a se bizui pe această poliție municipală locală nu era pentru guvernator cea mai bună linie de urmat. Dacă avea nevoie de forțe de încredere și eficiente în reprimare, guvernatorul trebuia să recurgă la serviciile unor gărzi private și ale unor ucigași semiprofesiioniști (*diogmitai*), ca aceia aflați în slujba marilor proprietari de pămînturi din regiune. Prezența acestor „vînători de bandiți”, cum era Iulius Senex în Mauritania, este înregistrată adesea în documentele pe care le avem la dispoziție. În relatarea martiriului lui Policarp, petrecut în Asia Mică prin anul 150 d.Cr., citim despre o echipă de *diogmitai* („vînători”) condusă împotriva bandiților din partea locului de un irenarh (H. Musurillo, *Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972, pp. 6-7). Sau avem cazul specific al unui anume Aurelius Irenaios („om al păcii”) din Cerepatai, în Lycia, care se lăuda în epitaful său că „ucisese mulți bandiți”: era, cu siguranță, unul dintre acei ucigași semiprofesiioniști de care am vorbit (*IGRR* 4, 886).

Ceea ce trebuie subliniat aici este pur și simplu că, în pofida aparențelor sale de stat de o mărime fără precedent, Imperiul Roman ducea lipsă de orice formă de poliție organizată la nivel central care să fi servit ca echivalent civil al dominării militare pe care o exercita. Pentru a opri marile valuri de brigandaj, statul trebuia să se bazeze fie pe inițiativa locală, fie pe folosirea armatei. Atunci cînd, pentru a face față unei serii de amenințări din partea bandiților, cea de-a doua soluție era impracticabilă, guvernatorii unor provincii cu prezență militară slabă erau probabil, în mare parte, la cheremul sprijinului pe care izbuteau să-l găsească, indiferent dacă acesta venea din partea municipalității sau a unor personaje puternice. Atît codurile generale de legi, cît și statutele mai specifice ale orașelor romane (colonii și municipii) cuprind norme potrivit cărora orașelor le revine responsabilitatea de a-i captura pe bandiți în teritoriile lor și de a-i preda guvernatorului provinciei (de exemplu, *Codul lui Iustinian*, 8, 40, 13, din 238/240 d.Cr., și normele din *Lex coloniae Genetivae Iuliae*, 103). Un exemplu tipic al acestei situații este conținut într-o scrisoare trimisă în anul 190 d.Cr. de împăratul Commodus locuitorilor orașului Bubon, în Lycia de nord-vest: el le mulțumea pentru că puseseră mîna pe cîțiva bandiți din partea locului (în operațiunea cu pricina, unii tâlhari fuseseră făcuți prizonieri, iar alții uciși). Dar aceste drepturi nu erau acordate numai unor forme de organizare colectivă legal constituite, cum erau orașele. Un alt element simptomatic pentru anvergura pericolului și slăbiciunea instrumentelor cu care Imperiul trebuia să-l înfrunte îl constituie numărul situațiilor în care statul era dispus să delege aplicarea violenței unor indivizi însărcinați să se ocupe, ei singuri, de bandiți. Juriștii subliniau că era de datoria fiecăruia să-i vîneze pe bandiți și să le denunțe faptele autorităților locale și chiar că, în îndeplinirea acestor îndatoriri civice, nimeni nu era supus legilor normale privitoare la agresiunea personală (*iniuria*) și omucidere (*Digeste*, 9, 2, 7; *Codul lui Iustinian*, 3, 27, 1-2; 9, 16, 13). Astfel, deși statul roman își afirma prin legi monopolul asupra violenței, el era dispus, ba chiar

constrîns, să recurgă cît de mult putea la această recunoaştere a puterii personale, justificînd-o ca „răzbunare publică” necesară pentru „pacea generală”.

Există o a doua mare problemă privitoare la originea celui banditism care era stimulat chiar de structura profundă a unui mare stat unitar precum Imperiul Roman. Dacă statul reclama pentru sine totalitatea puterii legitime, pe care apoi o împărţea între diferiţii guvernatori ce administrau regiuni aflate sub autoritatea lor, el trebuia, în acelaşi timp, să împiedice conflictele dintre aceste puteri subordonate, ca şi posibilele ameninţări din partea acestora faţă de centru. Oricum, o regulă de bază o reprezenta interzicerea, impusă guvernatorilor în condiţii normale, de a deplasa forţele militare aflate în subordinea lor în afara hotarelor provinciei. Altfel, se cădea în ceea ce era desemnat ca fiind „trădare”. Aşadar, grupuri de oameni înarmaţi puteau spera să supravieţuiască şi chiar să prospere pe acel pămînt al nimănui reprezentat de regiunile de frontieră, unde jurisdicţia guvernatorului se afla sub semnul întrebării (şi care, în orice caz, erau adesea nişte terenuri imposibil de străbătut). Pentru a depăşi această dificultate structurală, determinată chiar de natură, statul roman a reacţionat, aşa cum au făcut-o apoi şi alte state, creînd unele funcţii speciale, conferite de către guvernul central, pentru lupta împotriva bandiţilor. Numărul mare de ofiţeri speciali din armată cunoscuţi ca *praefecti adversus latrones* sau *arcendibus latronibus* („prefecţi în lupta împotriva bandiţilor”) reprezintă unul dintre cele mai bune indicii ale omniprezenţei brigandajului în Imperiu. Acestora li se adăugau alte însărcinări speciale, ca aceea exercitată de un ofiţer imperial care, „primind funcţia de procurator al Moesiei inferioare cu o sporire a retribuţiei şi fiind în acelaşi timp pus în fruntea unor trupe selecţionate din legiuni, a fost trimis de împărat să dibuiască bandele de tâlhari de la hotarele Macedoniei şi Traciei”. Această funcţie militară specială ilustrează tipul de puteri extraordinare necesare în lupta împotriva bandiţilor în spaţiile interstiţiale, la hotarele dintre două jurisdicţii imperiale: un plasament bine ales, care făcea ca extirparea lor să devină foarte anevoioasă.

Tratamentul extraordinar pe care legea li-l rezerva bandiţilor pune problema modului în care statul îi clasifica în raport cu delincvenţii comuni. Aceştia din urmă erau consideraţi oameni liberi şi cetăţeni (ai Imperiului sau ai unei comunităţi oarecare din cadrul Imperiului) care, întrucît comiseseră un delict, erau pasibili de pedeapsa pe care statul le-o dădea potrivit legilor. Bandiţii erau văzuţi într-o lumină complet diferită. Personaje interstiţiale, ei nu se supuneau dreptului civil, dar nu erau nici duşmani ai statului, ci reprezentau ceva intermediar. Acest fapt este cît se poate de limpede în legile care determinau statutul juridic al cetăţenilor romani luaţi prizonieri în război. Dacă aceştia îşi pierdeau cetăţenia, devenind prizonieri ai unui duşman al statului roman, pentru a o redobîndi trebuiau să se supună unei „întoarceri” rituale, după care redeveneau cetăţeni: acest act legal era cunoscut sub numele de *postliminium*. Legea stabileşte însă explicit că dacă cineva era

capturat de bandiți nu era nevoie de acest *postliminium*: bandiții nu erau dușmani ai statului. Pe de altă parte, nu erau nici simpli delincvenți. Toate acestea se deduc din legile asupra tratamentului și pedepselor rezervate lor. Tîlharilor nu li se aplica nici una dintre normele de tutelă sau procedurale acordate în general inculpaților obișnuiți. Ofițerilor care îi capturau li se îngăduia să facă uz de tortură și de forme violente de interogare, chiar și înainte ca bandiții prinși să fie predați guvernatorului ce urma să-i judece. Genul de delict pe care, de regulă, se credea că bandiții le comiteau (de pildă răpirea, furtul de vite, furtul însoțit de violență) îi făcea în mod automat, în ochii tuturor, pasibili de cea mai groaznică pedeapsă din statul roman (așa-numitele *summa supplicia*): erau sfîșiați de fiare, arși de vii sau crucificați. Pedepsele rezervate bandiților erau, printr-un consens general, o formă bine precizată de răzbunare a statului și de intimidare a societății. Bandiții renumiți într-un anumit teritoriu trebuiau executați, iar trupurile lor trase în țeară pe locul unde comiseseră cele mai multe delict, astfel încît simpla vedere a cadavrelor în putrefacție să fie un mijloc psihologic care să-i facă pe oameni să renunțe la comiterea unor asemenea acte. Bărbați precum banditul sicilian Seluros, „fiul Etnei”, au fost executați în public, în arenele imperiale unde se desfășurau luptele de gladiatori (Strabon, 6, 2, 6). Mai e și cazul tîlharului care a trebuit să joace rolul banditului Laureolus într-o piesă intitulată *Banditul crucificat* și care a fost ucis pe scenă, în cadrul a ceea ce a constituit o variațiune pe tema „divertismentul public ca lecție mbrală” (Suetonius, *Viața lui Caligula*, 57; cf. Iuvenalis, 8, 187-188, și Flavius Iosephus, *Antichități iudaice*, 19, 94). Asemenea altor disidenți ce refuzau normele societății romane, meritîndu-și astfel calificarea ca delincvenți absoluți (de exemplu creștinii), bandiții erau dați hrană animalelor sălbatice, într-o formă de moarte în public care îi pecetluia ca pe niște oameni ăparte. Cum se amintește în fragmentele din Ammianus citate la început, tocmai împotriva acestui tratament infamant s-au revoltat isaurii, declanșînd o adevărată ofensivă armată împotriva coloniei romane de la Iconium, pentru a răzbuna onoarea fraților lor. Complexul de modalități prin care statul roman reacționa împotriva bandiților, pentru a-i descoperi, captura și pedepsi, îi situa pe tîlhari într-o categorie deosebită de aceea a dușmanilor statului, pe de o parte, și de a delincvenților comuni, de cealaltă.

Oricum, aceleași legi ne dezvăluie și ceva din lumea în care se credea că trăiesc bandiții, din moment ce în indicațiile privitoare la modul cum trebuiau capturați și pedepsiți se regăsesc elemente specifice acestei lumi. Juriștii romani afirmău că bandiții nu puteau acționa fără o rețea mai răspîndită de susținători și că un guvernator nu putea spera să pună mîna pe ei fără ca mai înainte să fi lovit în acest substrat de complici, „fără de care banditul nu poate rămîne ascuns pentru multă vreme” (*Digeste*, 48, 13, 4, 2). În cuvintele acestor legi este implicită afirmarea fundamentală a ceea ce, în ultimă instanță, constituia principalul mijloc prin care reprezentanții statului îi capturau pe bandiți: trădarea. Care putea fi obținută prin promisiuni sau prin constrîngeri.

Se considera că rețeaua locală de sprijin care permitea supraviețuirea bandiților era împărțită în două componente fundamentale: legăturile de rudenie ale banditului și, în afara lor, mediul mai larg al comunității în care acesta trăia. Anumite legi stabileau pînă și că în cazul legăturilor de sînge trebuia adoptat un comportament mai indulgent, întrucît rudele erau „prin natură” obligate să ofere ajutor bandiților (*Digeste*, 47, 16, 2). Oricum, atunci cînd loveau în aceste legături comunitare, comandanții militari romani erau destul de precauți, abținîndu-se de la folosirea excesivă a forței: unicul ei rezultat îl putea constitui stîrnirea dușmăniei populației al cărei sprijin trebuiau să-l caute pentru a le lua bandiților suportul de care aveau nevoie în operațiunile lor (*Codul lui Theodosius*, 9, 29, 2, 3; *Codul lui Iustinian*, 9, 39, 2, 3). Dacă era posibilă izolarea banditului în interiorul zonei sale de origine sau, și mai bine, îndepărtarea lui forțată de aceasta, șansele guvernului, care acum acționa la unison cu o populație devenită ostilă bandiților, sporeau considerabil. La sfîrșitul secolului al II-lea, medicul Galenus descrie tocmai un asemenea caz:

Cu un alt prilej, am văzut scheletul unui bandit zăcînd pe marginea unei străzi ce urca. Banditul fusese ucis de niște călători care se apăsaseră de un atac. Nici unul dintre locuitorii din zonă nu intenționa să-l îngroape: dimpotrivă, îi urau pe bandiți, complăcîndu-se să-i vadă corpul lăsat în seama păsărilor, care în puține zile l-au golit de carne, lăsînd scheletul pregătît pentru o eventuală lecție de anatomie (*Despre administrațiile anatomice*, 1, 2).

Legile romane exprimă și opinia că, pentru a supraviețui, banditul trebuia neapărat să stabilească un anumit tip de contacte cu societatea normală. Unul dintre acestea, la care legile se referă în mod frecvent, este acela cu tăinuitorul (*receptator*) – de o importanță crucială, întrucît îi ajuta pe bandiți să scape de bunurile furate, le oferea provizii sau bani și, neîndoielnic, le folosea ca sursă de informații. Legea este deosebit de clară asupra faptului că prinderea lor era de o importanță fundamentală:

Acești *receptatores* sînt niște oameni de cel mai rău soi, întrucît fără ei nici unul nu poate rămîne ascuns pentru multă vreme. Prin urmare, ei trebuie pedepsiți întocmai ca bandiții înșiși. În afară de asta, oricine are posibilitatea de a captura niște bandiți și îi lasă să plece, după ce a primit de la ei o parte din pradă, trebuie tratat ca un *receptator* (*Digeste*, 47, 16, 1).

Dar, dincolo de prezența unor „contacte locale”, există un aspect mai sinistru, care contribuie nu numai la explicarea naturii într-adevăr înrădăcinate a brigandajului, ci și a capacității bandiților de a supraviețui pe perioade îndelungate în pofida forțelor desfășurate de stat și de orașe pentru a-i hăitui. Acest aspect apare, mai curînd inconștient, în legi precum aceea a pedepsirii hoților de vite, care specifică faptul că nu trebuie pedepsiți numai oamenii obișnuiți, ci și acei de un rang social înalt (de pildă, *Digeste*, 47, 14, 3, 3).

Aceste mici aspecte ne dezvăluie o cu totul altă față a banditismului: raporturile nici pe departe ocazionale pe care unii bandiți, capabili de a

acționa cu succes mai multă vreme, le întrețineau cu personaje puternice, mari proprietari de pământuri și oameni bogați. Dacă o figură foarte vulnerabilă ca aceea a unui bandit care opera în spațiile dominate de orașele romane mari și mici supraviețuia o bucată de vreme, toate indiciile ne fac să ne gândim la o „cooptare” a acestuia de către potențaii locali. Legile se referă în mod repetat la bandiți care lucrau cu sprijinul latent (sau, de multe ori, manifest) al latifundiilor sau al puternicilor magnați cetățeni. Ele exprimă grija că statul trebuie să se bazeze pe forțele proprii, tocmai pentru a-i „împiedica pe potențai să protejeze criminali sau bandiți” (*Codul lui Theodosius*, 1, 29, 8). Alte legi fac referire la aceeași problemă, afirmând complicitatea unor *honestiores*, persoane de rang social înalt, în operațiuni ale bandiților. Legile, mai cu seamă cele dinspre sfârșitul Imperiului, îi amenință în mod constant cu pedepse pe marii proprietari de pământuri sau pe agenții acestora în cazul în care oferă unor bandiți ospitalitate pe terenurile lor ori acordă protecție unor indivizi „violenti” (a se vedea, din multe exemple, *Codul lui Theodosius*, 9, 29, 1-2; *Codul lui Iustinian*, 9, 39, 2). De fapt, există o întreagă serie de dovezi ce atestă existența unor legături de tip clientelar bine structurate între *domini* romani și țilhari. Acestea merg de la sfârșitul secolului al II-lea î.Cr., cu comportamentul latifundiilor în marile revolte ale sclavilor (în care implicarea păstorilor-bandiți a fost foarte amplă), pînă în secolele al IV-lea și al V-lea d.Cr. Acei *domini* le ofereau „protecție” bandiților, care, în schimb, prestau pentru ei servicii ca gărzi private. Însă implicarea elitelor locale în fenomenul banditismului nu se caracteriza printr-un raport de tip univoc: raportul era reciproc, presupunînd o participare activă. Certărețul cetățean bogat și violent din romanul lui Apuleius, tînărul și „nobilul” Thrasyllus, care întreținea legături permanente cu țilharii din partea locului, iar uneori îi însoțea în raidurile lor (*Măgarul de aur*, 8, 2 și urm.), nu este, cu siguranță, o simplă anomalie, rod al imaginației scriitorului.

Această legătură deosebită se explică în parte prin realitatea economică aspră, din cauza căreia, asemenea tuturor, bandiții trebuiau să producă pentru a supraviețui. Ei incarnau una dintre cele mai primitive forme de acumulare, pe care Aristotel a calificat-o ca un soi de „mod de producție banditesc”. La fel ca suveranii, bandiții trăiau ca paraziți, sustrăgînd bunuri de la alții. Modalitățile de sustragere mergeau de la raiduri – care, la rîndul lor, cuprindeau atît micile incursiuni, cît și atacurile de mai mare anvergură, în care bandiții puneau mîna pe orice puteau căra – pînă la pretenții pe termen lung, sistematizate și instituționalizate sub forma unui „tribut” ridicat din buzunarele locuitorilor și ale călătorilor, în general în schimbul „protecției” (Strabon, 16, 1, 27; Ammianus Marcellinus, 28, 2, 11 și urm.). Furtul includea sechestrarea de oameni și animale. Răpirea în scop de extorcare, eveniment dramatic prin însăși natura sa, a constituit o temă preferată a romancierilor și îi privea pe toți, de la micii proprietari de pământuri pînă la însuși Iulius Caesar. Corpul omenesc putea fi tratat pur și simplu ca o marfă oarecare, ce putea fi revîndută pe piețele de sclavi din bazinul Mediteranei. În cele două roluri, de agenți înarmați și de negustori de carne umană, bandiții

depindeau în mare măsură de sprijinul și de cererea pieței. La o scară mai redusă, răpirile, sursă principală de profituri pentru bandele mici, furnizau, printre alte sortimente de carne umană, tinerele sclave care ajungeau în bordelurile sordide din marile orașe (Apuleius, *Măgarul de aur*, 7, 10). În ce privește comerțul pe scară vastă, pirații din Mediterana au devenit, în prima jumătate a secolului I d.Cr., parte integrantă a traficului care aprovizionă piețele din Italia cu sute de mii de sclavi. Prin urmare, reprimarea banditismului implica probleme contradictorii, nu întotdeauna lesne de rezolvat la toate nivelurile guvernării, cum a fost cazul „comenzii nelimitate” (*imperium infinitum*) acordate lui Pompeius în anii 67-66 î.Cr., prin care Roma a izbutit, în sfârșit, să înfrângă pirateria din Mediterana. Oricum, împrejurările particulare, conjunctura politică prin care elita politică a Romei s-a văzut pusă în situația de a acorda puteri extraordinare unui singur om pentru a înfrunta amenințările tâlharilor și piraților, erau ceva rar. Mult mai adesea, funcționarii locali ai statului roman trebuiau să se descurce prin „înțelegeri locale” la care se ajungea prin „tratative” cu bandiții.

Nici una dintre descrierile ce ne-au parvenit prin intermediul izvoarelor, oricât de amănunțite, privitoare la ideea pe care oamenii o aveau despre bandiți, evaluarea acțiunilor lor și diferitele măsuri luate în ce-i privea, nu ne spune mare lucru despre acei bărbați și acele femei care erau tâlharii. Era vorba de niște persoane care, prin opțiune sau prin constrângere, pătrundeau sau trăiau într-un spațiu marginalizat și condamnat de stat și de societatea civilă. Societățile bandiților, atât acelea compuse din câțiva indivizi, cât și bandele mai numeroase, care atingeau uneori proporțiile unor popoare sau comunități întregi, se caracterizau în general prin absența tuturor acelor genuri „elevate” de comunicare constituite de scriere sau, în orice caz, de folosirea simbolurilor grafice. Din câte știm, nu ni s-a păstrat nici un cuvânt scris de un bandit. Situația mărturiilor de care dispunem în această problemă e mai rea decât aceea a altor grupuri marginale din lumea romană, întrucât cel puțin *cîteva* femei, *cîteva* țărani, sclavi și libești (puțini, într-adevăr) ne-au lăsat *cîteva* amintiri despre ei înșiși. Tot ce deținem sînt *ideile* altor persoane asupra bandiților, mergînd de la aridele digresiuni filosofice ale lui Cicero sau Seneca, pînă la definițiile rigide ale juriștilor sau folosirea metaforică a termenilor referitori la banditism de către poeți, oameni politici și moraliști. Oricum, cea mai completă imagine exterioară a bandiților ce ni s-a păstrat ne-o oferă povestirile „fabuloase” despre ei: descrierile conținute în narațiunile preluate de istorici sau povestirile, mai întinse și mai elaborate, cuprinse în romanele grecești și romane.

Veridicitatea vieții bandiților, așa cum este ea prezentată în aceste povestiri, este destul de anevoie de definit dintr-un punct de vedere strict istoric. Se poate spune că romanele și povestirile inserate în ele aveau cel puțin două tipuri de funcții, pe două niveluri distincte. Autorii lor erau *literați* cultivați aparținînd elitei culturale a lumii greco-romane. Apuleius, nord-african din colonia Madaura, a scris *Măgarul de aur*,

probabil între anii 160 și 180, împins și de reflecțiile sale asupra „metamorfozei” și a magiei. Mult mai puține știm despre Heliodoros și Achilleus Tatios, ceilalți mari romancieri în ale căror opere întâlnim episoade referitoare la viața bandiților. Primul dintre ei, născut la Emesa, în Siria, scrie probabil în anii de după 230, părfind să fie bine pus la curent cu o mare parte a tradiției literare elenistice. De asemenea, Achilleus Tatios, grec născut la Alexandria, activ probabil către sfârșitul secolului al III-lea, dezvăluie un bogat *background* în domeniile retoricii clasice și științei dreptului. Pe lângă funcția de divertisment, aceste romane intenționau și să informeze, oricât de subtil și de indirect, îndreptînd atenția cititorilor asupra conflictului dintre valorile și obiceiurile populare și acelea ale elitei.

De bună seamă, în aceste povestiri, perceperea realității trecea prin filtrul unei culturi și al unei educații aristocrate, printr-o lentilă care, neîndoielnic, deforma această „realitate”. Tot ceea ce privea o condiție socială joasă, „aservirea”, reclama o coloratură sistematic umoristică și caricaturală și o localizare ce se îndepărta de realitatea prezentă, pentru a se îndrepta către zonele fabulosului și basmului. Pe de altă parte, probabil că acești romancieri au venit în contact cu tradiția orală de origine populară (sau, poate, cu acea parte a ei care fusese transcrisă), ceea ce i-ar fi pus în postura de a relata anumite „adevăruri” despre obiceiurile bandiților și despre realitățile vieții lor. Dar, chiar și așa, există diferite grade de „realitate”. Heliodoros în ale sale *Etiopice* și Achilleus Tatios în *Leucippa* și *Clitofon* prezintă versiuni foarte romanțate ale vieții bandiților, strîns legate de convențiile literare greco-alexandrine. Apuleius însă, în *Măgarul de aur*, deși s-a întors la modelele grecești anterioare (printre care *Măgarul* lui Lucian), era totodată moștenitorul unei tradiții latinești mai realiste, ce decurgea din farsa italică originală, din satiră și din parodie (un exemplu al acestei tradiții îl reprezintă *Satyriconul* lui Petronius). Oricum, lăsînd deoparte elaboratele discuții asupra tipurilor de realitate prezente la Apuleius ori asupra existenței unor influențe ale „vieții reale” asupra operei lui, putem spune că el reprezintă sursa cea mai apropiată de realitățile obiective ale vieții și organizării bandiților. Deși acest roman ar fi putut să îndeplinească funcția de a oferi o lectură/audiție de divertisment, incluzînd teme derivate din cultura populară și orală, nu putem neglija cel de-al doilea nivel funcțional al său: reflecția asupra idealurilor proprii claselor superioare și implicarea cititorului în categoriile sale. Așadar, romanul era o formă de ideologie. Pe lângă faptul că reprezentau o distorsiune studiată a realităților banditismului, povestirile despre bandiți ale unor autori precum Apuleius serveau, prin folosirea conștientă a parodiei și a altor expediente literare asemănătoare, și la a evidenția răsturnarea ordinii sociale corecte, a adevăratei justiții și a adevăratei puteri (acelea ale statului), tocmai cu scopul de a stabili, în cele din urmă, ordinea existentă.

În analizarea acestor romane și a părților din cuprinsul lor dedicate banditismului, ne găsim în fața unui amestec bine studiat de „realitate” și interpretare. Să luăm, de pildă, apariția bruscă a bandiților care întreprind un raid. O bandă care pornește la atac, iar apoi se întoarce

la bază după jaf este descrisă aproape invariabil pe un fundal nocturn. De pildă, pătrunderea în bogata casă a lui Demohares este prevăzută de bandiți pentru o noapte fără lună tocmai pentru că atunci toată lumea doarme profund: ne aflăm la ceasul cel mai prielnic hoților (*Măgarul de aur*, 4, 18; cf. 4, 9). Atacul în care Lucius, naratorul din roman, de-atunci transformat într-un măgar, este capturat de bandiți are loc pe timp de noapte, când tâlharii dau buzna în casă cu torțe și cu spadele strălucitoare (3, 27-28). În zilele următoare, călătoria de întoarcere a bandiților cu prada este planificată cu grijă, astfel încît să aibă loc întotdeauna noaptea (4, 4). Cînd ușa baricadată cedează cu bufnet, trezindu-l dintr-o dată pe Aristomene în inima nopții, primul lucru la care acesta se gîndește este că dau năvală bandiții (1, 11). Date fiind celelalte dovezi ale unor întîmplări asemănătoare în lumea romană, ca și ale unor fapte comparabile din epoca modernă, nu avem motive să ne îndoim că multe dintre incursiunile bandiților, mai ales asupra unor sate și grupuri de case izolate, erau într-adevăr efectuate sub aripa protectoare a nopții. Însă, din cauza identificării, profund înrădăcinate, a nopții cu întunericul și cu moartea, interpretarea care vede în bandiți mult mai mult decît un grup de prădători o pune în umbră pe cealaltă, potrivit căreia ei sînt niște simple figuri de delincvenți.

Identificarea bandiților cu fantomele și cu moartea era tenace; ca atare, ei dobîndeau un aspect deosebit de înspăimîntător. Nu întîmplător evenimentul prin definiție apocaliptic pentru creștini, Ziua Judecării, ar fi trebuit să vină „ca un hoț noaptea” (*Epistola întîi către Tesaloniceni a lui Pavel*, 5, 2-4; *Epistola a doua a lui Petru*, 4, 15; *Apocalipsa lui Ioan*, 3, 3; 16, 15, care insistă pe tema „întunericului” nopții). Sau, să luăm scena de deschidere a romanului lui Heliodoros, *Etiopicele*, unde întîlnim o fată frumoasă, singura supraviețuitoare a unui masacru săvîrșit de bandiți într-un loc neprecizat pe malurile mediteraneene ale deltei Nilului. Ea își ridică privirea și zărește cîțiva oameni înarmați îndreptîndu-se spre ea. Este uimită dintr-o dată de „culoarea stranie a pielii lor” și de „înfățișarea care îi arăta a fi ceea ce erau”. Dar, pe măsură ce înaintează, fata se zăpăcește: sînt oare fantomele morților care zac primprejur, întoarse la viață? „Iar dacă sînteți vii – spune ea – [...] duceți o viață de tâlhari” (*Etiopicele*, 1, 3, 1 și urm.). Dar această confuzie nu dispărea, și se credea cu tărie că nu puțini bandiți exploatau teama generală, deghețîndu-se deliberat în spectre pentru ca incursiunile lor nocturne neașteptate să devină și mai îngrozitoare.

Ideile compozite pe care ni le înfățișează romanele trebuie interpretate ca fiind în măsură să îmbrace semnificații divergente. Putem porni de la o întrebare simplă: cine ajungea bandit? În romane apare tema persoanelor silite să se dedea banditismului întrucît societatea civilă le respingea ori le persecuta. Un bun exemplu ni-l oferă Tiamis, căpetenia tâlharilor din *Etiopicele* lui Heliodoros. Acesta „nu avea o inimă barbară”, ba chiar avea „ceva blînd”, întrucît aparținea unei familii de condiție înaltă. Devenise bandit numai pentru că fusese nevoit să ducă o viață în afara legii. Potrivit cuvintelor sale:

Eu, cum știți, fiind fiul preotului de la Memphis și rămas lipsit de sacerdoțiu după ce tatăl meu s-a retras, întrucît, împotriva oricărui drept, fratele meu a uzurpat această funcție, m-am refugiat pe lângă voi cu scopul de a mă răzbuna (*Etiopicele*, 1, 19, 4).

Cele două teme ale constrîngerii, prin necesitate și prin dorința personală de răzbunare, se regăsesc și în alte izvoare. În romanul lui Apuleius, un alt punct de vedere ne este oferit de un membru al unei bande, care propune o campanie de recrutare. El ia în considerare două posibile surse de mînă de lucru. În primul rînd, în cadrul generic al populației, există oameni ce pot fi înrolați prin recurgerea la amenințări ori prin promisiuni de remunerare atractive și există săracii, care de regulă sînt văzuți ca o sursă pentru bande. În credința banditului, atunci cînd săracii vor vedea cîștigurile provenite din brigandaj, vor fi mai mult decît mulțumiți să lase în urmă condiția lor joasă și aservită și mai mult decît fericiți să capete o poziție nouă, din care vor „putea să aibă astfel o putere asemănătoare cu aceea a unui rege”, făcînd parte dintr-o bandă. Apoi, banditul prezintă un nou recrut pe care el însuși l-a adus în bandă pentru a fi cercetat: un om de obîrșie nobilă, tînăr și robust. Noul sosit în tabăra bandiților le oferă acestora o versiune orală a carierei sale de delincvent, după care membrii bandei îl cercetează pe noul recrut, alegîndu-l în unanimitate ca nouă căpetenie a lor (*Măgarul de aur*, 7, 4-5). Chiar ținînd seama de parodia recrutării în armata romană, această scenă oferă o versiune plauzibilă a candidaților probabili la brigandaj: cei ce erau nevoiți, cei ce erau atrași de cîștiguri, cei ce erau împinși de mizerie și cei ce duceau deja o viață de bandiți.

Sărăcia ca mobil important e atestată și de izvoarele rabinice: „Orice om are datoria de a-și învăța fiul o meserie; cine nu-l învață o meserie îl învață să devină un bandit” (*Midrash*, Tract. B. Kidd 29 a). În același registru, iată-i și pe tîlharii lui Apuleius, dintre care unul îi explică victimei unei răpiri: „Sărăcia ne-a silit la această meserie” (*Măgarul de aur*, 4, 23). La cealaltă extremă găsim modul de viață ereditar al celor ce trăiau în regiunile sau în sînul popoarelor „de bandiți” cuprinse în Imperiu. Acest aspect este subliniat în acel *curriculum vitae* tipic al banditului Hemus din Tracia, citat la început. Aici experiența de lucru, mediul și rezultatele obținute sînt subliniate la fel cum ar putea fi în cazul oricărei alte slujbe „normale”. Însă Hemus insistă mult și asupra tradiției ereditare: se născuse și crescuse printre bandiți, iar tatăl său era un tîlhar celebru.

O dată acceptați de ceilalți membri ai bandei, recruții proveniți din afară își făceau intrarea într-o altă lume. Această oglindă a societății civile, observă Sfîntul Augustin, era văzută ca o parodie a ei în miniatură. Rareori sînt specificate dimensiunile reale ale unei bande, dar se presupune că ele sînt niște lumi aparte relativ mici. Cele două bande descrise de Heliodoros în desfășurarea expedițiilor sînt prea puțin numeroase, una avînd zece membri, iar cealaltă în jur de treizeci (*Etiopicele*, 1, 3). Grupurile care ies din peșteră pentru a efectua raidurile descrise de Apuleius sînt la fel de reduse, numărînd mai bine de o duzină de

persoane. Oricum, aceste mici bande trimise să efectueze incursiunile erau uneori segmente ale unei comunități mai ample, complexul comunității de bandiți din care proveneau. Cea mai detaliată descriere a uneia dintre aceste comunități, pe care o găsim la Heliodoros, se referă la tărîmul tîlharilor numit de egipteni *boukolia*. Această „țară a turmelor” era situată dincolo de o creastă muntoasă, unde apele Nilului formau un lac adînc, înconjurat din toate părțile de mlaștini întinse. Aici sălășluiau egiptenii „din tagma bandiților”: mai precis, aici era comunitatea lor politică, cu casele lor, cu nevestele și copiii. Fiecare dintre *boukoloi* ținea la acest pămînt ca la propria cetate (*patria*). Acest tărîm îndepărtat, izolat de restul lumii prin „zidul” constituit de canalele care îl înconjurau, era, de asemenea, un refugiu pentru cei ce abandonau societatea civilă cu dorința precisă de a începe o viață de bandit (*Etiopicele*, 1, 5, 1 și 1, 6, 1 și urm.). Pe de altă parte, Apuleius ne oferă o descriere potrivită cu celălalt mediu tipic pentru bandiți, ascunzătoarea din munți: un refugiu în caverne, într-o zonă inaccesibilă, avînd un post de observație construit pe vîrfurile unui munte și un izvor canalizat, astfel încît să poată potoli setea turmelor din valea de dedesubt (*Măgarul de aur*, 4, 6).

Genul de societate în care intra viitorul bandit, și în care mulți trăiau deja, este prezentat de romancier ca o critică mascată a inegalităților absurde din societatea „normală”. Totuși, în același timp, descrierea oglindește într-o manieră veridică practicile curente într-o lume dominată de o formă pur personală de putere. În primul sens, societatea bandiților e reprezentată ca o răsturnare a societății „normale”: în ea, lucrul cel mai important este participarea cu drepturi egale a tuturor membrilor, care se simt pe aceeași poziție și primesc același tratament și aceeași retribuție. Societatea bandiților apărea, dacă nu cu adevărat „democratică”, foarte egalitară. Astfel, de pildă, pentru a hotărî cine trebuia să execute munci sau să-i servească pe ceilalți, se folosea mijlocul democratic al tragerii la sorți (Apuleius, *Măgarul de aur*, 4, 8). Această repartizare egalitară a puterii este evidentă nu numai în atribuirea rolurilor, în transportarea și împărțirea prăzii, ci și în modul în care bandiții se comportă unii cu alții în calitate de *commilitones* și de „frați” (*fratres*). Toate aceste idealuri sînt destul de bine exprimate într-un discurs ținut de căpetenia tîlharilor, Tiamis, în fața oamenilor săi:

Voi ați găsit că merit să vă comand, și pînă acum m-am purtat astfel încît, din multele prăzi împărțite, să nu-mi dau mie mai mult decît celorlalți. Ci, în aceste împărțeli, mi-a plăcut întotdeauna egalitatea, iar la vînzarea prizonierilor am pus cîștigul laolaltă, încredințat că, dacă cineva vrea să comande cu demnitate, trebuie să ia asupră-i cele mai mari poveri și neplăceri și să ia parte, în egală măsură cu ceilalți, la profiturile scoase. Apoi, dintre oamenii luați prizonieri, i-am înrolat în armata noastră pe cei care, prin puterea lor fizică, lăsau să se creadă că aveau să fie de folos, vînzîndu-i pe cei mai slabi. Nu le-am ultragiat pe femei. Ci acelora născute din sînge nobil le-am redat libertatea, fie că au plătit-o, fie pentru că am fost mișcat și înduioșat de soarta lor. Iar pe cele de condiție joasă, pe care nu atît captivitatea, cît mai degrabă obișnuința le silea la sclavie, vi le-am dat întotdeauna fiecăruia dintre voi, să vă slujească (Heliodoros, *Etiopicele*, 1, 19, 4-6).

Tiamis continuă subliniind (într-o manieră care-l amintește pe Agamemnon din *Iliada*) că ar fi putut pune stăpînire pe fata în chestiune considerînd-o pur și simplu o parte din prada care îi revenea, dar că dorea să obțină consensul general al bandei și să o primească, într-un fel, ca de un dar pe la propriii săi prieteni (*philoî*).

Totuși, societatea bandiților puna mare preț pe afirmarea forței personale și a caracterului individual. Ceea ce-i frapa mai mult pe oamenii care trăiau în „societatea normală” era tocmai acest element distinctiv al modului de viață banditesc. În gesturile bandiților, în felul lor de a se îmbrăca, de a vorbi, de a poza se vedeau semnele apartenenței la o altă rasă. Pentru privitorul străin, cum se vede din romane, acest aspect era în același timp seducător și amenințător. Modul de viață al tîlharului era văzut ca fiind caracterizat de o insolență calculată. Plutarh exprimă cea mai mare indignare față de pirați nu atunci cînd se referă la atacurile lor înarmate (care nu erau, cu siguranță, mai rele decît ale oricărui alt dușman), ci la comportamentul lor insolent, întrucît acesta suna ca un refuz evident al oricărei idei de moralitate universală:

Acest fapt a fost cel mai insultător. Într-adevăr, ori de cîte ori cineva era prins și striga că este roman și-și spunea numele, ei se prefăceau că sînt foarte impresionați și că se tem, își băteau coapsele și-i cădeau la picioare, implorîndu-l să-i ierte. Cetățeanul roman se lăsa convins, văzîndu-i umili și rugători, după aceea unii îl descălțau, iar alții îl înfășurau cu toga, ca să fie mai bine recunoscut. După ce îl ironizau multă vreme și se săturau de a-l batjocori, în cele din urmă aruncau în mijlocul mării o scară și-i porunceau să se coboare în apă și să plece în pace (Plutarh, *Viața lui Pompeius*, 24, 4)⁸.

Oricum, pentru niște oameni ca Plutarh, mai mult decît acest comportament obraznic, picătura care făcea să se reverse paharul o constituia faptul că pirații îmbrăcau veșminte țipătoare, se făleau cu armele lor decorate și se distrau:

[...] ci mai mult decît atît, prin teama pe care o inspirau, căci erau vătămători prin belșugul și mîndria lor, pentru că își făceau un renume prin prădăciuni făcute și se făleau cu micile catarge de aur de la spatele corăbiei, cu pinze de purpură, cu vîsle care aveau capetele late de argint. Flaute, psalmi și beții pe întreg țărmul mării... (*Viața lui Pompeius*, 24, 2)⁹.

O societate de bandiți apărea ca egalitară tocmai întrucît era lipsită de norme stabilite, de instrumentele guvernării și de legea formală. Dimpotrivă, ea se întemeia pe consensul tuturor, pe echilibrul dintre forțele voinței colective, pe de o parte, și ale energiei fizice și autorității fiecărui membru al bandei, pe de alta. Pe de-o parte, amicitia personală și camaraderia care îi legau pe membrii societății de bandiți erau văzute ca un ideal de tip practic; de cealaltă parte, aspectul mai primejdios al acestui acord era că, pentru a-și menține coeziunea internă, societatea lor trebuia să depindă exclusiv de aceste legături, supuse în permanență

8. Ed.cit., pp. 267-268 (n.t.).

9. *Idem*, p. 267 (n.t.).

riscului de a se dizolva sub presiunile exterioare. Cum observă Heliodoros (*Etiopicele*, 1, 32, 4), „printre tâlhari, banul este mai prețuit decât viața, iar numele prieteniei (*philia*) și al rudeniei (*syngheusia*) se mărginește doar la câștig”. Această opinie este împărtășită de Apuleius, care afirmă: „Eu însă cred că tâlharii, cel puțin aceia dintre ei care se pretind cu judecată, nu trebuie să pună nimic mai presus de câștig, nici chiar răzbunarea” (*Măgarul de aur*, 7, 9). Bandiții sînt reprezentați mereu înclistați cu forțele centrifuge care operează în societatea lor. Principala armă la care puteau apela împotriva acestei amenințări continue a haosului era să acorde o importanță extraordinară loialității personale față de „camarazii de arme” din propria bandă. Ei nu-și părăseau niciodată tovarășii răniți: îi salvau sau îi ucideau. Chiar atunci cînd cădeau într-o cursă, nu se predau niciodată. În *Măgarul de aur* (4, 21), Apuleius ne oferă un caz exemplar. Un băiat ce aparținea unei bande, îmbrăcat cu o blană de urs, fusese capturat în cursul unui raid care se terminase cumplit. Rănit în mai multe rînduri, sfișiat de mușcăturile cîinilor, el continuă să joace rolul „ursului”, netrădîndu-și tovarășii. Moare ca un erou. Bandiții mai erau uniți și prin strînse legături de prietenie personală ritualizată, pecetluită prin sărutări ritualice, jurăminte, strîngeri de „mîna dreaptă”, ca și de cultul lor particular închinat zeului Marte, pe care romancierul îl numește „ocrotitor al bandiților și al gladiatorilor” (4, 22; 7, 5). Oricum, mai presus de toate acestea, într-un sistem întemeiat doar pe puterea personală, plutea amenințarea perpetuă a trădării. Nu întîmplător acest aspect se alătură afirmației, prezentă în lege, potrivit căreia calea trădării era o cale normală de capturare a bandiților. În romanul lui Heliodoros, cînd bandiții se pomenesc dintr-o dată atacați în bîrlogul lor din mlaștini, căpetenia, Tiamis, privește în jur căutîndu-și locțiitorul și, nevăzîndu-l, primul gînd care îi vine e că acesta l-a trădat și că acum conduce atacul (*Etiopicele*, 1, 30, 1). Iar cînd Lucius, transformat în măgar, este luat de bandiți, el se roagă să nu fie preschimbat la loc în om, întrucît în acest caz bandiții ar fi bănuir o trădare și l-ar fi ucis pe dată (Apuleius, *Măgarul de aur*, 3, 19).

Pe scurt, în ambele romane, ca și în alte surse mai apropiate de realitatea faptelor, bandiții nu erau doar identificați cu „cealaltă față” a ordinii existente, cu fantomele și spiritele nopții; ei aveau forme proprii de religiozitate și de cult, fie că era vorba de cultul rezervat lui Marte de bandiții descriși în *Măgarul de aur* ori de cele mai sinistre ritualuri sîngeroase și de sacrificiile omenești atribuite acelor *boukoloi* de către Achilleus Tatios și Heliodoros. Se considera că acei *latrones* răsturnau și profanau dinadins practicile religioase normale, așa cum spune Plutarh despre pirați: „Dintre cetățile care mai înainte erau invulnerabile și inaccesibile, s-au avîntat și au atacat [...] templele [...]. Apoi ei înșiși aduceau anumite sacrificii străine în Olimpia și săvîrșeau anumite inițieri mistice” (Plutarh, *Viața lui Pompeius*, 24, 3). Asemănător e comportamentul pe care istoricul Polybios i-l atribuie piratului Dikaiarchos, care, aflat în serviciul lui Filip al V-lea, monarhul elenistic al Macedoniei, a fost autorul unor jafuri și pustiiri la Marea Egee: „Oriunde ancora corabia sa pentru noapte, el pune să fie înălțate două altare: unul dedicat

Nelegiuirii, iar celălalt Impietății. Pe ele sacrifica și venera cele două ființe ca și cum ar fi fost niște zeități” (Polybios, 18, 54, 10). Poate că este exagerat să atribuim acestor forme răsturnate de credință calificarea de forme „grave” de cult și de comportament. Toate însă, inclusiv sacrificiile omenеști cele mai groaznice și mutilările, sînt clar atestate și în cazul ritualurilor bandiților din secolul XX: ele reprezintă o elaborare conștientă a unor forme întoarse cu susul în jos ale religiei „normale”, urmărind, printre altele, să garanteze protecția și succesul banditului. Este un exemplu ulterior al uzurpării, maimuțării, întoarcerii pe dos a puterii oficiale de către bandit.

La sfîrșitul Antichității, printr-o convergență de tip maniheist, bandiții au ajuns să fie identificați cu diavolii și cu forțele demonice, operînd prin niște metamorfoze înfiorătoare, care, pentru a fi exorcizate, aveau nevoie de puterile supranaturale ale unui sfînt, precum Sfîntul Conon din Isauria, ori de puterile spirituale emanate de sanctuarul Sfintei Tecla, tot din Isauria. Chiar dacă se folosea de puteri divine pentru a-i înfrînge pe bandiții-demoni, Sfîntul Conon se comporta, din alte puncte de vedere, la fel cum procedase marele Pompeius pentru a-i supune pe pirați, într-o epocă mult anterioară: îi învăța să cultive pămîntul și le dădea o reședință fixă.

Astfel, se povestea că, în timpul unei călătorii prin Alpi, Sfîntul Martin din Tours se rătăcise, căzînd în mîna unor bandiți. Căpetenia lor credea că Martin era îngrozit că-și va pierde viața. Acesta însă se ținea cît se poate de ferm și de sigur în credința sa în Dumnezeu, propovăduind cuvîntul Dômnului. Povestește hagiograful său, Sulpicius Severus (*Viața lui Martin*, 5): „Ce mai încoace și încolo? Tîlharul a crezut și, așezîndu-se în urma lui Martin, îl conduse la drumul bun, cerîndu-i să se roage lui Dumnezeu pentru el”. Oricum, viețile acestor sfînți, povestirea faptelor lor au rădăcini și în literatura populară de la începutul Imperiului, folosind într-un mod asemănător temele presupuselor legături dintre bandiți, moartea și aparițiile spectrale. Astfel, în *Viața lui Martin* (11), Sulpicius Severus narează istoria unuia dintre miracolele înfăptuite de eroul său. În zona rurală de lîngă Tours exista un „loc sfînt”, probabil legat de un martir creștin local. Era un loc de o înrădăcinată „superstiție” pentru oamenii din partea locului și de mare considerație pentru „opinia poporului”. Totuși, Martin avea îndoielile sale asupra legitimității aceluia cult:

Într-o zi, luînd cu el cîțiva frați, se duse la fața locului. Apoi, ridicat chiar pe mormînt, i se adresă Dômnului, rugîndu-l să-i dezvăluie cine fusese îngropat acolo și ce merite avusese. Atunci, întorcîndu-se către stînga, văzu înălțîndu-se lîngă el o umbră mizerabilă, amenințătoare. El îi porunci să-și spună numele și meritele. Ea își spuse numele, mărturisindu-și crima. Fusese un tîlhar, executat pentru nelegiuirile sale, pe care poporul îl celebra din greșeală. Nu avea nimic de-a face cu martirii, căci aceștia locuiau în slavă, pe cînd el, în osîndă.

Martin a poruncit ca altarul să fie îndepărtat și astfel, potrivit lui Sulpicius, i-a scăpat pe oamenii acelei regiuni de o credință falsă și superstițioasă.

Revenind într-un mediu complet diferit, însă rămânând în materie de „integrare” alături de populație și de credințele sale, chiar potrivit descrierilor prezente în romanele „păgine”, bandiții întrețin legături și contacte sistematice cu societatea „normală”. La Heliodoros găsim povestea pescarului în stare să indice momentul în care pirații aveau să atace. Întrebat despre proveniența informațiilor sale, el replică: „Le sînt cunoscut datorită meseriei mele și, procurîndu-le hrană, cîștig de la ei mai mult decît de la alții”, și continuă afirmînd că le furniza piraților informații despre circulația corăbiilor în zonă (*Etiopicele*, 5, 20, 4-7). Astfel, bandiții din romanul lui Apuleius, după ce străbătuseră îndelung tărîmuri nelocuite, într-unul dintre raidurile lor, ajung în cele din urmă într-un sătuc unde se află cîțiva bătrîni pe care îi „cunoșteau” și cu care erau „prieteni”. Sînt primiți cu sărutări ritualice și cu îmbrățișări, schimbă cu țărani informații importante, li se oferă găzduire. În schimb, bandiții împart prada cu locuitorii sătucului (*Măgarul de aur*, 4, 1). Aceste observații confirmă afirmațiile cuprinse în codurile romane asupra importanței cruciale a legăturilor bandiților cu rudele și alți intermediari, de pildă „tăinuitorii”.

Oricum, povestirile despre bandiți cuprinse în romane au, în mod limpede, o semnificație ce depășește aceste amănunte plauzibile din viața tilharilor. Ele mai privesc, dintr-o perspectivă coerentă, natura puterii și contrastul dintre cei doi poli, al justiției și al legitimității, în exercitarea acestei puteri. Astfel, un șef de bandă cum este Tiamis al lui Heliodoros e descris ca fiind „regal” în comportament, dar și drept, loial și nepărtinitor față de ceilalți membri ai bandei. Așadar, într-un anumit sens, aceste povestiri prezintă un model de societate echitabilă, în care regele cel drept e un model de nepărtinire, nu cu mult deasupra condiției celui *primus inter pares* dintr-o formă de guvernare democratică. Apoi, nu ne poate surprinde că modelele de societăți în miniatură din aceste povestiri despre bandiți apar și în cadrul operelor, de tip mai grav, ale istoricilor. Ele se puteau folosi de episoade istorice ale banditismului cu scopul de a ilustra, într-o manieră simbolică, confruntarea dintre tipurile legitime de putere și cele nelegitime. Să luăm, de pildă, cazul uzurpatorului Septimius Severus, care a pus stăpînire pe tronul imperial al Romei printr-o lovitură de stat în anul 193 d.Cr. Pentru a-și consolida aspirațiile de putere, el s-a fălit că va lupta „oriunde se găsea orice formă de banditism” (*Historia Augusta, Viața lui Septimius Severus*, 18, 6). Însă, pe cînd încă nu era împărat, ci guvernator al Siriei, i s-a întîmplat ceva ce a prevestit ascensiunea sa către tronul imperial:

Un anume bandit, numit Claudius, ce înfăptuise raiduri de jaf în Iudeea și Siria și era căutat cu zel de guvernator, s-a înfățișat într-o zi înaintea lui Severus înveșmîntat ca un tribun militar, însoțit de o escortă de oameni călare. L-a salutat pe Severus sărutîndu-l. Dar n-a fost descoperit, iar mai apoi n-a fost prins niciodată (*Cassius Dio*, 75, 2, 4).

Istoricii puteau recurge la asemenea scene nu numai pentru a semnală natura ambiguă a unor astfel de contacte, ci și pentru a indica normalizarea acestora. Astfel, același istoric, Dio Cassius, povestește că, pe timpul domniei lui Augustus,

în Spania prospera un bandit pe numele său Caracopta: Augustus era atît de indignat în ce-l privea, încît a oferit un premiu de un milion de sesterți celui care l-ar fi capturat viu. Dar mai apoi, atunci cînd banditul i s-a predat de bunăvoie, împăratul nu numai că nu i-a făcut nici un rău, ci l-a făcut și mai bogat, dîndu-i totalul general al impozitului direct (Cassius Dio, 56, 43, 3).

Cu alte cuvinte, în loc să se păstreze o stare de ostilitate, s-a înregistrat chiar o răsturnare a raporturilor cu banditul de odinioară, căruia împăratul, dăruindu-i censul minim prevăzut pentru a accede la un rang superior, i-a garantat un statut social egal cu acela al unui senator roman.

În acest sens, materialul cel mai surprinzător ni-l oferă povestirile despre bandiți cuprinse în istorisirile lui Herodianus și ale lui Cassius Dio, care povestesc amănunțit istoriile bandiților Iulius Maternus și, respectiv, Bulla Felix.

Iulius Maternus a început ca militar de carieră în serviciul armatei romane din Gallia, după jumătatea secolului al II-lea d.Cr. Într-o zi, puțin după anul 180, el a dezertat. Succesele primelor sale raiduri de jefuire au atras în banda sa numeroși bărbați (Herodianus, 1, 10 și urm.) Atunci Maternus a fost în stare să-și sporească și mai mult numărul recruților, promițînd o „împărțire egală” a prăzii. Jafurile sale ajungeau pretutindeni în provinciile galice. Printr-un procedeu caracteristic, el dădea de perete porțile temnițelor, eliberîndu-i pe condamnați, „nepăsător de vinile lor” – cum notează, criticîndu-l, Herodianus. Această „nebunie” a început să lovească Gallia întreagă, iar apoi Spania. Oricum, în această istorie nu se expune atît o simplă relatare a acțiunilor banditești ale lui Maternus, cît reacția împăratului Commodus. Herodianus povestește că, înștiințat de succesele lui Maternus, Commodus a avut un acces de mînie incontrollabilă, expediind apoi guvernatorilor din provincii misive amenințătoare în care le porunea să-și facă datoria. Cei trei guvernatori în chestiune nu erau alții decît aceiași care aveau să-și dispute tronul imperial după asasinarea lui Commodus: Pescennius Nigro, Clodius Albinus și Septimius Severus. Este evident că motivul esențial al introducerii de către Herodianus a respectivei povestiri în acest moment al narațiunii îl constituia tocmai contrapunerea formelor legitime ale puterii și a celor nelegitime, deoarece în chiar acest fragment istoricul îi pune pe Iulius Maternus și pe oamenii săi să plece pe neașteptate de la bazele lor din Gallia, cu intenția de a da o lovitură în inima Imperiului și a intra în Roma. Maternus, spune Herodianus, plănuia să se instaleze pe tronul imperial. Dar, în ultima clipă, potrivit unui laitmotiv tipic al povestirilor despre bandiți, el a fost trădat de oamenii săi, întrucît, spune Herodianus, „aceștia preferau un împărat legitim unui țîlhar tiranic”. Maternus și ciracii lui au fost arestați și executați. Pentru moment, adevăratul împărat era în siguranță, însă precaritatea domniei sale fusese dezvăluită, înflorind sugestia, destul de vizibilă, că împăratul nu era mult mai bun decît un țîlhar tiranic.

Nu este o coincidență istoriografică faptul că și Cassius Dio, în acea parte din lucrarea sa care se referă la Septimius Severus, folosește o

povestire despre bandiți pentru a produce un efect, sub multe aspecte, identic. Septimius Severus reușise să urce pe tron în anul 193 d.Cr., după îndelungate și aspre lupte intestinale, care îngenuncheaseră statul roman. Dar preluarea puterii de către el rămânea îndoielnică din punctul de vedere al legitimității, avînd nevoie de o justificare. Banditul căruia Septimius Severus a trebuit să-i ceară socoteală purta numele Bulla Felix („fericitul”). Sîntem înștiințați de faptul că Bulla era în fruntea unei bande care a ajuns să cuprindă mai bine de șase sute de oameni și că a jefuit Italia vreme de mai bine de doi ani, chiar sub nasul noului împărat (în jurul anului 205 d.Cr.). Deși urmărit de niște forțe puternice trimise de împărat, Bulla „nu era niciodată văzut cînd era văzut, nici descoperit cînd era descoperit, și nici prins cînd era prins” (Cassius Dio, 77, 10 și urm.). Faptul că scăpa mereu era atribuit abilității superioare a banditului și inteligenței sale superioare, care îi permiteau, ca în cazul personajului clasic al înșelătorului, să depășească prin șiretenie o forță mai mare decît a lui. Povestirea se caracterizează prin prezența unor episoade semnificative pentru abilitatea lui Bulla de a depăși în inteligență și capacitate strategică împiedicatele forțe „greoaie” ale statului, ca și pentru folosirea ingenioasă a deghizărilor, de pildă atunci cînd joacă rolul unui ofițer din armată, scoțîndu-i pe cîțiva dintre oamenii săi din temniță, unde fuseseră duși după ce fuseseră prinși, sub motiv că avea nevoie de ei pentru diferite munci: prin această stratagemă iscusită, el izbutește să-i elibereze. Recurgînd tot la înșelăciune, el a reușit să-l captureze chiar pe ofițerul însărcinat de împărat să-l aresteze, după care a înscenat un fals proces, un exemplu sugestiv de răsturnare teatrală: Bulla se înveșmîntează ca un magistrat roman, instalîndu-se într-un tribunal pentru a-l judeca pe centurion, care apare în fața lui cu capul ras ca un infractor de rînd, pentru a asculta sentința. Ei bine, care a fost sentința? „Du-le stăpînilor tăi – spune Bulla – acest mesaj. Spune-le să le dea de mîncare sclavilor lor, așa încît să nu mai fie siliți să înceapă o viață de bandiți.” În cele din urmă, Septimius Severus a izbutit să-l prindă pe Bulla prin intermediul unui individ care, adoptînd o veche tactică, s-a folosit de o femeie care mai apoi l-a trădat pe bandit. Bulla a fost luat prizonier nu într-o ciocnire armată, ci printr-o infiltrare pe furiș, care l-a surprins dormind în bîrlogul său de tîlhar.

Sfîrșitul lui Bulla și al bandei sale constituie finalul scontat al povestirii. Pentru istoricul modern, el poate folosi ca prilej de a-și pune întrebări asupra distribuției puterii în Imperiu și asupra rolului împăratului, pe scara ierarhică, ca distribuitor al dreptății. Bulla a fost dat hrană fiarelor din circ, trebuind deci să sufere una dintre pedepsele supreme, pe care statul le rezerva celor mai înrăiți delincvenți. Banda sa de șase sute de oameni a fost repede dizolvată și împrăștiată, consecință a faptului că, desigur, coeziunea ei depindea în mare măsură de autoritatea personală a căpeteniei. Oricum, istorisirea conține o scenă finală de o mare însemnătate pentru felul în care înțelegem noi fenomenul banditismului. Tîlharul Bulla este dus în fața celui care era brațul drept al împăratului, prefectul pretoriului Papinianus. În această întrevvedere, istoricul ne povestește că s-a petrecut următorul schimb de replici. Adresîndu-se lui

Bulla, Papinianus a întrebat: „De ce te-ai făcut bandit?”. Bulla, privindu-l, a replicat: „De ce te-ai făcut prefect al pretoriului?”.

Răspunsul limpede, ascuns sub pojghița acestor întrebări retorice, era că amândoi acești bărbați reprezentau un produs al unei unice puteri fundamentale. În ordinea socială a Romei, câștigurile învingătorului proveneau în întregime din buzunarul celui care pierdea. Pe această scenă atât de intens politizată, personajul tâlharului era util atât claselor sociale ale învingătorilor, cât și acelor reprezentate de pierzători. Pentru elită, banditul putea fi exploatat ca figură opusă celei a împăratului, ca un simbol al puterii nelegitime dus pînă la forma sa extremă. În acest fel, pe umerii împăratului cădea misiunea de a demonstra că este un „bun suveran” (*bonus imperator*), și nu un dictator despotice și violent (*tyrannus*). Tîlharul era imaginea speculară negativă a împăratului, imaginea a ceea ce acesta n-ar fi trebuit să fie. Astfel, în povestirile despre bandiți ale istoricilor, tîlharul, fie că era Claudius, Caracopta, Bulla Felix sau Iulius Maternus, putea fi așezat în opoziție directă cu împăratul. Atunci cînd tîlharul izbutea să-i scape acestuia, o făcea recurgînd la inteligență și la viclenie, depășindu-i în șiretenie pe împărat și pe agenții lui și dovedind în acest chip slăbiciunea puterii „legitime”. Banditul incarna darurile curajului, energiei sexuale, onestității spontane și ale unei justiții care, deși „nelegitimă”, era modelul după care se măsura puterea personală în feluritele sale aspecte (și pentru care se credea că împăratul trebuia să constituie exemplul). În povestirile orale de origine populară legate, pe cît se pare, de narațiuni scrise ale istoricilor și romancierilor din clasele înalte, figura banditului putea fi folosită pentru a exprima diferite opinii despre distribuția puterii în Imperiu. Astfel, schimbul de replici dintre Bulla Felix și Papinianus putea fi citit în moduri cu totul diferite și chiar opuse.

Noua ideologie de masă a creștinismului a avut și ea ocazia să-și însușească povestirile despre bandiți, de care s-a folosit în propriul discurs, începînd cu povestirile referitoare la originea sa, cu acel anti-rege sau messia, crucificat de puterea romană și avînd pe cruce, la dreapta și la stînga, doi tîlhari, unul căindu-se, iar celălalt încăpățînîndu-se să rămînă neîmblînzit (*Luca* 29, 33-43 și pasajele corespunzătoare din celelalte Evanghelii). Producția literară a „vieților” sfinților tinde să perpetueze aceeași dihotomie, după cum dovedesc din plin povestirile despre Sfîntul Conon, Sfînta Tecla și Sfîntul Martin.

Acest inexorabil dezechilibru al puterii, cu ciocnirea dură dintre manifestările ei „personale” și „instituționale”, a crescut în interiorul structurii Imperiului Roman. În perioadele de conflict, marcate de condițiile de haos în care se zbătea puterea statului central la nivel local (de multe ori, aceasta se petrecea pe timpul generației imediat următoare pătrunderii romane), oameni proveniți de la marginile societății, precum spaniolul Viriatus în anii 150-139 î.Cr. sau africanul Tacfarinas pe vremea lui Tiberius, au fost în măsură să urce pe scara puterii locale, devenind niște pericole, chiar dacă de mici dimensiuni, pentru puterea romană, înainte de a fi etichetați ca tîlhari și de a suferi o reprimare brutală. Dar statul roman era slab și predispus la perioade de sciziuni bruște (de pildă,

„războaie civile”), în care acest proces de eliminare a bandiților nu mai funcționa. Ceea ce avea să reprezinte punctul forte al aparatului represiv de stat, forțele armate, ajungea adesea, în mod paradoxal, să constituie veriga cea mai slabă a acestuia. „Sfatul lui Mecena” către împăratul Augustus (în realitate compus la începutul secolului al III-lea de istoricul Cassius Dio, 57, 27, 4) ne oferă o descriere colorată a tipului de oameni care, gîndea el, trebuiau înrolați în armată, și anume cei înzestrați cu o mare forță fizică și aflați în mizerie: cu alte cuvinte, aceiași oameni care aveau un viitor probabil de bandiți. Istoricul evidențiază și caracterul imperceptibil al liniei de demarcație dintre aceste două categorii de oameni. Cînd Septimius Severus s-a hotărît să alcătuiască garda pretoriană cu legionari proveniți din provincii, nu din Italia, Dio afirmă că „a devenit cît se poate de limpede că, procedînd astfel, el a stricat tineretul Italiei, care s-a dedat banditismului și luptelor de gladiatori în loc să servească în armată”. Oricum, în aparență, noii soldați ai gărzii care și-au făcut atunci apariția în cetate nu se deosebeau cu mult de țîlhari: „...a umplut orașele cu o mulțime promiscuă de soldați, cu înfățișare fioroasă și înspăimîntători cînd îi ascultai” (Cassius Dio, 75, 5-6). Dar o mare parte din recrutarea armatei romane din acea perioadă, mai ales în ceea ce privește formațiunile auxiliare, pare să fi fost determinată de un criteriu foarte precis: încorporarea populațiilor violente și sălbatice, cum erau maurii din munții Atlas și iturii din Liban, care altminteri puteau forma focare de brigandaj în interiorul Imperiului. Potrivit unor izvoare, împărați precum Marcus Aurelius ar fi încorporat cu anumite privilegii (în acest caz, în Dardania și Dalmația) de-a dreptul bandiți (*Historia Augusta, Viața lui Marcus*, 21, 2, 7).

Într-o vreme în care puterea statului central și autoritatea statală erau în esență fărîmîțate, prea puține lucruri se puteau face pentru a-i împiedica pe anumiți potențați locali, pe care în alte situații, și cu succes, statul îi condamnase ca bandiți, să profite de destrămarea structurii statale. Un exemplu de astfel de situație ni-l oferă cariera lui Maximinus Tracul, la începutul așa-numitei „crize a secolului al III-lea”, cu puțin înainte de anul 240 d.Cr.

În primii ani ai tinereții a fost păstor și s-a distins printre cei de-o vîrstă cu el prin curajul cu care îi înfrunta pe țîlhari, apărîndu-i pe ai săi de incursiunile acestora, însă foarte curînd a intrat în armată, servind în cavalerie. Era un bărbat cu un trup impunător, faimos printre toți soldații pentru curajul său. De o frumusețe bărbătească, era însă grosolan în purtări, moic, arogant, disprețuitor, și totuși nu lipsit de un puternic simț al dreptății (*Historia Augusta, Viața celor doi Maximini*, 2, 1).

Un bărbat care, în alte împrejurări, ar fi suferit reprimarea statului ori ar fi fost absorbit pentru totdeauna în armată acum ajungea împărat al Romei. Desigur, nu acesta este modul în care ajungeau la tron împărații normali, aceia care durau pentru multă vreme. Dar, cu toate că soarta unui „bandit care a făcut carieră” precum Maximinus putea fi efemeră, ea era la fel de reprezentativă pentru structura politică a Imperiului Roman ca și aceea a lui Augustus sau Constantin. Exemplele

de tâlhari-oameni politici care au fost în stare să-și legitimizeze propria putere se repetă foarte des, mai cu seamă în perioada de colaps a Imperiului, după jumătatea secolului al V-lea, când tâlhari isaurieni precum Zenon au putut ajunge generali, consuli și chiar împărați.

Oricum, asemenea tuturor bandiților care n-au cunoscut niciodată vreo „ascensiune” și care reprezintă cvasitotalitatea tâlharilor definiți ca atare în raport cu existența Imperiului, ei nu ne-au lăsat nici o amintire a gândurilor lor, a speranțelor și revendicărilor, a punctelor lor de vedere asupra acelor rețele ale puterii care constituiau Imperiul la vremea respectivă. Nu există nici o îndoială că imaginea pe care ei au proiectat-o în mințile oamenilor de rînd a devenit o parte a credințelor populare, a „mitologiei” cotidiene, dacă vrem, asemenea celor referitoare la divinitățile locale sau la demoni.

Sfîntul Martin poate să fi avut succes în eliberarea țăranilor de lîngă Tours de o „falsă credință” ce consta în cultul unui bandit confundat cu un sfînt. Acest episod atestă însă prezența viguroasă a unei credințe populare, a unor „opinii comune” și „superstiții locale” adînc înrădăcinate atît în comportamentul țăranilor din regiune, cît și în acela al liderilor lor religioși, preoți și clerici, o credință care, pentru a fi eradicată, a avut nevoie nici mai mult, nici mai puțin decît de intervenția Domnului Nostru și a sfîntului său slujitor. Oricum, așa cum s-a întîmplat și cu realitățile aspre ale vieții tâlharilor, cu acțiunile lor care stau în spatele celui cult, ele au fost umbrite pentru totdeauna de deformările tendențioase și de tăcerile producției literare a Antichității. Cum erau în realitate acei bărbați și acele femei e un lucru menit a rămîne pentru totdeauna învăluit în mit.

Referințe bibliografice

Oferisem deja o interpretare cu caracter de ansamblu în „Bandits in the Roman Empire”, în *Past and Present*, 105, 1984, pp. 3-52, pe care eseul de față o reia și o reelaborează.

Despre raporturile dintre banditism și piraterie în general, a se vedea M. Clavel-Lévêque, „Brigandage et piraterie: représentations idéologiques et pratiques impérialistes au dernier siècle de la république”, în *Dialogues d'histoire ancienne*, 4, 1978, pp. 17-31, și mai ales Y. Garlan, „Signification historique de la piraterie greque”, *ibidem*, pp. 1-16.

Despre descrierea adversarilor politici ca bandiți, cf. R. MacMullen, „The Roman Concept Robber-Pretender”, în *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, seria 3, 10, 1963, pp. 221-221.

Despre legătura dintre brigandaj și revoltele sclavilor, cf. M. Capozza, „Il brigantaggio nelle fonti della prima rivolta servile siciliana”, în *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 133, 1974-1975, pp. 27-40.

Pentru unele studii despre anumite regiuni orientale, cf. R.A. Horsley, „Josephus and the Bandits”, în *Journal for the Study of Judaism*, 10, 1979, pp. 37-63 și „Ancient Jewish Banditry and the Revolt against Rome”, în *Catholic Biblical Quarterly*, 43, 1981, pp. 409-432; și Ben Isaac, „Bandits in Judaea and Arabia”, în *Harvard Studies in Classical Philology*, 88, 1984, pp. 171-203.

Despre poliție și administrație în Italia și în Imperiu, cf. F. Millar, „Italy and the Roman Empire: Augustus to Constantine”, în *Phoenix*, 40, 1986, pp. 295-318; în particular, în ceea ce privește poliția la Roma și în Italia, o nouă cale pentru studii a fost deschisă de W. Nippel, *Aufbruch und „Polizei” in der römischen Republik*, Stuttgart 1988.

Despre tentativele de a pune frâu brigandajului din Italia meridională la sfârșitul Antichității, a se vedea cele două eseuri ale lui F.M. De Robertis, „Prosperità e banditismo nella Puglia e nell'Italia meridionale durante il basso impero”, în M. Paone (coord.), *Studi di storia pugliese in onore di Giuseppe Chiarelli*, 1, Galatina, 1972, pp. 197-232, și „Interdizione dell'Usus equorum e lotta al banditismo in alcune costituzioni del Basso Impero”, în *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 40, 1974, pp. 67-98.

Despre țilhari și păstori, cf. A. Russi, „I pastori e l'esposizione degli infanti nella tarda legislazione imperiale e nei documenti epigrafici”, în *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité*, 98, 1986, pp. 855-872.

Despre identificarea banditului cu forțele demoniace la sfârșitul Antichității, cf. G.J.M. Bartelink, „Les Démons comme brigands”, în *Vigiliae Christianae*, 21, 1967, pp. 12-24, și A. Giardina, „Banditi e santi: un aspetto del folklore gallico tra tarda antichità e medioevo”, în *Athenaeum*, 61, 1983, pp. 374-389.

Despre stereotipurile literare ale țilharului, cf. J. Winkler, „Lollianos and the Desperados”, în *Journal of Hellenic Studies*, 100, 1980, pp. 155-181.

În sfârșit, două studii privind regiunile orientale în faza Imperiului târziu sînt cel al lui J.H.W.G. Liebeschuetz, „Security and Justice”, cap. 4.1, în *Antioch: City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford, 1972, pp. 119-126, și al meu „Bandit Highlands and Lowland Peace: the Mountains of Isauria-Cilicia”, în *Journal of the Economic and Social History of the Orient*.

Capitolul 12

„HUMANITAS”: ROMANI ȘI NU

Paul Veyne

Cititorul să nu se neliniștească: asemenea lui, nici autorul nu se încrede în cuvîntul *humanitas*, deoarece este vag și elogiativ în același timp. Desemnează fapăturile omenеști care sînt demne de numele de om întrucît nu sînt nici barbare, nici inumane, nici inculte. *Humanitas* înseamnă cultură literară, virtute a omeniei și stare de civilizație. Prin urmare, misiunea noastră va fi aceea de a ne întreba ce era omul roman sau, mai degrabă, ce înțelegea el prin civilizație și ce trăsături au deosebit civilizația romană (sau mai curînd greco-romană) de alte mari civilizații. Sînt însă toți oamenii umani? Sclavul și barbarul sînt oameni? *Da și nu*: umanitatea și omenirea sînt oare același lucru? Ce părere aveau romanii despre propriul lor imperialism? A fost gîndirea antică universalistă? A proclamat ea unitatea speciei omenеști?

Să ne eliberăm grabnic de studiul cuvîntului. Acest termen, *humanitas*, a servit inițial la redarea cuvîntului grecesc *paideia*: „În Grecia au fost descoperite *humanitas*, literele și cultivarea plantelor”, a scris Plinius cel Tânăr (*Scrisori*, 8, 24, 2). Umanitatea îl deosebește pe omul civilizat de sălbaticul care trăiește din cules; îl mai deosebește și pe omul instruit (și, mai general, pe omul bine crescut și dintr-o familie bună, *pepaideumenos*) de persoanele necioplite și de membrii prea puțin instruiți ai clasei de proprietari care, prin incultura lor, nu fac onoare tagmei căreia îi aparțin. Apoi, *humanitas* corespunde și unui alt cuvînt grecesc, *philantropia*: calitatea unui om care nu era nici dur, nici îngîmfat, care făcea mai mult decît strictul pe care ar fi fost drept să-l facă și care nu pretindea tot ce i se datora. De pildă, în textele juridice, umanitatea unui judecător sau a împăratului se manifestă prin favoruri personale, prevederi de clemență sau grațieri fiscale (așa cum era odinioară „filantropia” suveranilor elenistici). Toți oamenii aparțin speciei omenеști, însă, cum se vede, unii sînt mai *umani* decît alții: ei nu trăiesc ca animalele sălbatice, nu sînt inumani sau chiar sînt impregnați de ceea ce într-o zi se vor numi studiile umaniste.

Prin urmare, *humanitas* este mai curînd un merit decît o trăsătură universală. Cînd e un merit al unui individ, conferă o nuanță de blîndețe justiției obișnuite ori temperează rigoarea acesteia (Cicero, *Către Atticus*, 4, 6, 1). Cînd e un merit al unei întregi societăți, reprezintă o îmbogățire a simplității primitive: toți oamenii mănîncă și muncesc, însă nu toți descoperă artele, tehnicile, literele. Acestor articulații li se adaugă un progres interior al indivizilor. Sălbaticii sînt în același timp prea rigizi și insuficient de rigizi: ei nu dăruiesc nimic umanității, dar nu pot rezista instinctelor. *Humanitas* înmoaie această duritate, în vreme ce legea impune disciplina (Cicero, *În apărarea lui Celius*, 11, 26; unde *humanitas*

atque leges stă în opoziție cu *silvestris coitio*). Rămîne însă o îngrijorare : oare această umanizare n-o fi producînd efeminarea (Caesar, *Războiul cu galii*, 1, 1, 3)? Înmuind sufletele, civilizația le slăbește și le pregătește pentru sclavie (Tacitus, *Agricola*, 21, 3; cf. *Istorie*, 4, 64).

Oricum, indiferent dacă e văzută ca un progres ori ca un prilej de îngrijorare, *humanitas* corespunde cu ceea ce noi înșine încă numim civilizație : o modificare interioară a omului și, în același timp, o extensiune a acțiunii omenesti asupra lumii exterioare : cetăți, case de piatră, edificii publice, agricultură, studiul elocinței (Tacitus, *Agricola*, 21, 1-2). Așadar, asemenea plantelor, ființele omenesti există sub două forme : unii trăiesc în starea de sălbăticie, iar ceilalți devin mai buni prin cultură (Caesar, *Războiul cu galii*, 1, 1, 3; Cicero, *Despre scopuri*, 5, 19, 54; *Tusculane*, 2, 5, 13). Acesta este marele salt de care au beneficiat unele popoare : au descoperit civilizația (Vitruvius, 2 pref. 5). Imperiul greco-roman, cu cele trei milioane și jumătate de kilometri pătrați ale sale, e o însulă de civilizație înconjurată de barbari (Strabon, sfîrșitul cărții a șasea); păgînul Celsus (citad de Origen, *Contra lui Celsus*, 8, 68, în *PL* 11, p. 1620) le semnalează creștinilor următorul fapt : dacă regimul imperial s-ar prăbuși, lumea ar cădea pradă unor barbari cruzi și ignoranți. Sfîntul catolic Optatus îl va semnală donatiștilor, schismaticii revoltați împotriva sfîntului împărat : „Statul nu este în Biserică, ci dimpotrivă, Biserica este în Stat, anume în Imperiul Roman ; aici sînt sfintele sacerdotii și pudoarea fecioarelor închinatc Domnului, lucruri ce nu există în rîndul barbarilor, iar dacă ar exista, nu s-ar afla în siguranță” (*Schisma lui Donatus*, 2, 3 în *PL*, 11, p. 1000 A).

Trebuie, prin urmare, să credem că, în afara popoarelor elene sau elenizate, nu exista decît ignoranță sau sălbăticie ? Greco-romanii, care nu erau nici mai naivi, nici mai etnocentrice decît media, nu erau întotdeauna siguri de acest fapt. Atunci cînd erau nemulțumiți de ei înșiși, se întrebau dacă nu cumva numai barbarii își păstrasera puritatea și vigoarea originare. Imperiul este civilizat sau decadent ? Ei oscilau între ipoteza unei sălbăticiei orginare și aceea a unei autenticități originare. Se mai întrebau dacă omenirea primitivă trăise într-o stare de ignoranță sau dacă, dimpotrivă, nu deținuse darul adevăratei filosofii, care mai apoi fusese uitată sau alterată. Anumite popoare foarte vechi (egipteni, indieni, etiopieni, caldeeni și evrei) păstrasera o înțelepciune și o religie foarte arhaice, în care, pentru a te instrui, era nevoie de rafinament (cum au procedat Apollonios din Tyana, Iamblichos și mulți alții). Întrucît civilizația nu este făcută din invenții, ci din descoperiri, unde anume se descoperă ceva ? La străini, atunci cînd ei cunosc ceea ce noi nu știm, sau în natura însăși ?

Prin urmare, ideea că anticii fac descoperiri și aceea a trecerii către civilizație sînt foarte diferite de ideea contemporană de progres. Trebuie evitată o viziune modernă în lectura epicureanului Lucretius, care este considerat în mod eronat un fel de precursor al concepției noastre despre progres ; ideile lui Lucretius nu sînt diferite de cele ale lui Platon sau ale stoicilor. Descoperirile civilizației nu revelează o ordine a culturii ce vine să se suprapună peste natură, permițîndu-i omului să se descătușeze de

fatalitatea ei. Dimpotrivă, sînt prefigurate în natură; descoperirea umană a limbajului apare prin imitarea cîntecului păsărilor. De fapt, trebuie să se știe că tainele naturii sînt bine ascunse: ele nu sînt dezvăluite decît puțin cîte puțin, nu pot fi descoperite decît treptat, încet-încet, *pedetentim progrediens*, cum spune Lucretius. Această gradualitate dovedește mai curînd slăbiciunea decît puterea geniului omenesc. Și astfel, cum constată cu tristețe Seneca, rămîn multe alte lucruri ce vor fi descoperite doar în viitor.

Sînt aceste descoperiri treptate un adevărat „progres” pentru care omenirea trebuie să se felicite, așa cum a făcut-o secolul al XIX-lea? Da și nu: din ele decurg și lucruri bune, și lucruri rele. Sălbaticii mureau de foame, spune Lucretius, iar oamenii civilizați mor de indigestie. Dar mai e ceva: dacă gînditorul e prost dispus, el declară că ceea ce se numește civilizație ar trebui mai curînd să se numească decadență. Ideea modernă de progres implică noțiunile de cultură (opusă naturii), invenție (opusă descoperirii) și viitor luminos. Vom reveni altundeva asupra inovațiilor tehnologice și a realizărilor inginerilor antici.

Civilizați în bine și în rău, locuitorii Imperiului Roman știu că lumea e largă și că ei nu sînt singurii civilizați. Negustorii merg în insule îndepărtate, Taprobane (Ceylon) sau Iaba (Jawa); ei laudă obiceiurile chinezilor și Marele lor Zid: această națiune, atît de îndepărtată încît era inofensivă, stîrnea impresii pozitive. Seneca nu excludea nicidecum posibilitatea ca, într-o zi, o corabie călătorind către Vest să descopere un continent necunoscut... (*Medeea*, 374).

Descoperim aici contradicția internă pe care o implică ideea de lume, de omenire considerată global. Romanii știau că frontiera răsăriteană a Imperiului lor nu ajungea pînă la jumătatea acelei insule gigantice care, pentru știința vremii, constituia ansamblul pămînturilor nescufundate. Dar, în același timp, ei se mîndreau că dominau lumea, iar grecii le repetau de multă vreme că pămîntul locuit căzuse în întregime sub stăpînirea lor (C. Nicolet). Această contradicție există dintotdeauna. Ceea ce îndeobște se numește lume sau omenire nu este decît acea *oikoumene*, adică orizontul uman în centrul căruia crede că se află orice civilizație și pe care îl poate explora cu privirea. De fapt, cînd ne gîndim la întreaga omenire, o putem privi sub două perspective aproape opuse: ori ajungem să considerăm omenirea în totalitatea ei, ca și cum am ține globul într-o mîină, ori o privim dintr-o perspectivă etnocentrică. Prima viziune este universalistă și adevărată, însă abstractă și rece, în timp ce a doua este parțială, însă emotivă și pasională, întrucît acea mică parte din lume al cărei centru îl reprezentăm ne interesează mai mult decît tot restul omenirii (din acest motiv, descoperirea Americii sau a omenirii preistorice, care a tulburat viziunea universalistă, i-a frapat pe oamenii vremii mult mai puțin decît s-ar putea presupune).

O contradicție asemănătoare se regăsește în ideea pe care gîndirea antică și-o făcea asupra speciei omenești: în teorie, se știa că omenirea este una singură, însă nu se dorea să se știe acest lucru. Din ce epocă se știa? De cînd cred oamenii că aparțin cu toții unei singure specii, fie

că sînt greci sau barbari, oameni liberi sau sclavi? Filologia clasică a construit un întreg roman hagiografic pe temeiul acestei întrebări: ea îi exaltă pe Cicero sau pe Seneca întrucît au vorbit de „societatea comună a speciei omenești” (Cicero, *Despre scopuri*, 3, 19, 62), îi laudă pe stoici pentru așa-zisul lor universalism, afirmă uneori că înainte de acești filosofi grecii îi considerau pe sclav și pe barbar neoameni, vede în faimoasa frază „*homo sum, humani nihil a me alienum puto*” una dintre cele mai mari cuceriri ale istoriei.

În realitate, descoperirea unității speciei omenești este anterioară stoicilor cu circa patru milioane de ani. Ea datează din epoca primilor hominizi, întrucît toate animalele superioare se pot recunoaște ca aparținînd speciilor lor respective: o pisică o recunoaște pe alta ca pe un semen și știe că un ciine face parte din altă specie. Dar a-l recunoaște pe Adam ca părinte al tuturor oamenilor e ceva, iar extragerea unor consecințe practice altceva. „Prietenia [...] este, se pare, un instinct natural, și asta nu numai la oameni, ci și la păsări și la majoritatea animalelor; natura a inoculat acest sentiment reciproc la indivizii aceleiași specii”, scrie Aristotel (*Etica nicomahică*, 1155a 19; cf. Seneca, *Către Lucilius*, 95, 53), adăugînd că „se poate observa, de altfel, chiar și în timpul călătoriilor, cum între orice om și alt om se pot trezi afinități și legături de prietenie”¹. Probabil că Aristotel se gîndește la curiozitatea care împinge pe oricine înspre unele ciudățenii trecătoare și la legile ospitalității. Ciine ar refuza să-i arate drumul unui călător? Cum spune Cicero (*Despre îndatoriri*, 1, 16, 562), un om nu refuză să-i dea apă altuia dacă ea curge abundent, și nici focul, dacă i-l poate da fără ca mai apoi să-i lipsească lui însuși. Prin urmare, virtutea umanității este naturală, însă comportamentul oamenilor obișnuiți se încadrează între niște limite restrînse sau nu e altceva decît un „înveliș ideologic”. În ce-i privește pe filosofi, vom încerca să precizăm ce loc atribuie ei unității speciei omenești și ce concluzii trag din acest fapt.

Pentru a simplifica, să luăm exemplul sclaviei, care, mai mult decît oricare altul, contrazice sensul pe care îl acordăm azi omeniei și unității speciei umane. La drept vorbind, Platon și Aristotel sînt la fel de universalisti ca și stoicii. Evident, nici unul dintre ei nu nega faptul că barbarii și sclavii erau ființe bipede, lipsite de pene, care aparțineau speciei omenești. Pe de altă parte însă, ei constatau, ca și noi, că indivizii nu dețin capacități innăscute identice. Problema lor va fi aceea de a hotărî dacă este mai importantă natura comună sau inegalitatea indivizilor (se va vedea că pentru noi, oamenii moderni, problema e complet diferită). Pentru Platon și Aristotel, o organizare socială dreaptă se bazează pe inegalități: sclavii, care sînt niște indivizi dotați mediocru (pentru a constata acest fapt ajunge să-i privești), nu sînt buni decît ca să muncească și să se supună. Mai mult decît să justifice societatea (despre care nu gîndesc lucruri mari), stoicii își propun să-i deschidă individului calea fericirii și a virtuții. Ei propovăduiesc ideea că natura este bine făcută:

1. Aristotel, *Etica nicomahică*, trad. rom. Stella Petecel, IRI, București, 1998, p. 167 (n.t.).

deși capacitățile fizice și psihice sînt inegale, ea le-a oferit în mod egal tuturor indivizilor posibilitatea de a accede în chip fericit la virtute. Iar fiecare o va atinge dacă își îndeplinește funcția în locul pe care Fortuna i l-a atribuit. Dacă e împărat, va îndeplini cu onoare misiunea de împărat, iar dacă e sclav, rolul său va fi acela de sclav. (În același mod, pentru Sfîntul Pavel, toți oamenii au un suflet nemuritor și toți se pot mîntui dacă se poartă bine; prin urmare, sclavul să fie virtuos, să i se supună stăpînului). Pentru stoici, sclavia nu este naturală, întrucît singura distincție naturală e aceea dintre înțelepți și „nebuni”: adevăratul sclav e omul liber nevirtuos, întrucît este aservit propriilor sale pasiuni. Ca atare, universalismul stoic ajunge practic în același punct cu Platon și Aristotel.

Această incapacitate a celor mai mari gînditori de a se distanța de realitatea istorică a sclaviei ne apare, la prima vedere, de neînțeles. Pentru a o înțelege, trebuie să ne dăm seama că noi avem o concepție foarte originală asupra universalismului (este vorba, probabil, de una dintre cele mai mari cuceriri ale gîndirii umane). Să ne întoarcem la Aristotel. El a scris de multe ori că sclavii sînt oameni, dar că sclavia e naturală (cu excepția cazului nedrept al unor oameni născuți liberi și de naționalitate greacă, vînduți ca sclavi după ce orașul lor a fost luat de dușmani). Ca o regulă generală, te naști menit de la natură sclaviei. În opinia lui Aristotel, dovada e atît de evidentă, încît se mulțumește doar cu o semnalare. Printre alte indicii, „natura înclină să facă astfel încît trupurile sclavilor să difere de acelea ale oamenilor liberi; ea îi face viguroși și potriviți pentru muncile joase, care sînt necesare; în schimb, oamenii liberi sînt zvelți și incapabili de asemenea misiuni” (Aristotel, *Politica*, 1254 b 25, și în general cap. 1, 3-7; pentru caracterul omenesc al sclavilor, 1254 a, 15-16; pentru caracterul congenital – *physei* – vrednic de dispreț al muncitorului manual, cf. Platon, *Republica*, 590 c). Sclavii se nasc viguroși și umili. Această regulă naturală comportă excepții, întrucît se poate întîmpla ca un fiu de sclav să se nască cu un trup slab și cu un suflet nobil, după cum se poate întîmpla ca niște oameni buni să nu zămislească oameni buni, căci se știe că legile naturii sînt doar tendențiale; ele se aplică în majoritatea cazurilor, și nu întotdeauna (Aristotel, *Politica*, 1254 b 27: este doctrina „lucrurilor care se petrec de cele mai multe ori”).

Se vede cum a procedat Aristotel: el are în fața ochilor niște sclavi care sînt niște sărmani, fiind incapabil să perceapă natura socială a condiției lor și să le intuiască geneza. Vede acești oameni viguroși, umili și ignoranți și nu-i vine ideea că aservirea și disprețul i-au înjosit și i-au abrutizat. Ideea că nu te naști sclav, femeie sau cerșetor, ci că devii astfel prin societate, nu se va dezvolta înainte de secolul al XIX-lea. În plus, Aristotel gîndește pe genuri și specii, nefiind sensibil la indivizi.

Așadar, două sînt lucrurile care ne fac să considerăm inacceptabilă sclavia. Primul – care constă în învățătura noastră despre drepturile omului – neagă inegalitățile de drept dintre indivizi; fiecare om posedă unele drepturi considerate fundamentale; aceste drepturi exclud imediat sclavia, iar posedarea lor nu depinde de capacitățile individuale. Al doilea

constă într-o ipoteză sociologică, care neagă inegalitățile de fapt dintre grupuri: sexele, rasele și clasele au virtual aceleași capacități medii pentru anumite prestații considerate fundamentale; acolo unde există o inferioritate colectivă, aceasta nu este înnăscută, ci se datorează socializării sau poverii trecutului. Idealul ar fi ca fiecărui individ să i se acorde șansele sale. Originea acestei ipoteze și a acestui ideal rezidă probabil în reflecția istorică și sociologică a secolului nostru. Unele indicii sociale și istorice sugerează, într-adevăr, că grupurile sînt virtual egale în întreprinderile lor. Aristotel însă considera legitimă sclavia, măsura drepturile fundamentale în funcție de capacitățile individuale și credea în caracterul înnăscut al incapacităților colective.

Pentru moderni, universalismul stoic rămîne surprinzător de timid, și vom vedea cum această timiditate dezvăluie limitele întregii gândiri antice. De ce sînt oamenii egali numai prin virtute? Cum se face că stoicii n-au observat că o societate sclavagistă este nedreaptă? Pentru că „virtutea” – pe care ei o defineau într-un mod cu totul aparte – e singura care ne permite să trăim potrivit acelor modalități pe care finalitatea naturală le-a prevăzut pentru specia omenească. Această virtute e o facultate pe care „natura” (într-un sens aproape biologic) le-a dăruit-o reprezentanților speciei omenești, așa cum animalelor le-a oferit instincte necesare supraviețuirii lor și a speciei lor. Dacă ne gândim bine, gîndirea antică se orientează în mod spontan către „natură” și „cosmos” (fizic). Dimpotrivă, perspectiva sa nu e centrată, ca a noastră, pe dimensiuni ce ne par mai apropiate: „societatea” și „istoria”. Ca atare, atunci cînd această gîndire devine mai cutezătoare, fiind în măsură să vadă mai departe de Cetate, așa cum o concep Platon și Aristotel, cu constituția ei sclavagistă, ceea ce percepe nu este societatea, ci natura și destinul cosmic. Potrivit doctrinei stoicilor, fatalitatea este atotputernică atît în cosmosul fizic și biologic, cît și în timpul istoric. Era fatal, spuneau ei, ca Cypselos să domnească în Corint, ca o anumită bătălie navală să aibă loc, ca Socrate să moară, iar Cato să meargă în Senat în cutare zi. Fortuna și pura întîmplare există numai pentru că noi ignorăm cauzele. Stoicii afirmă și că totul e providențial (dintre stoici, Cleanthes este singurul care atribuie răul viciilor noastre și nu unui zeu); răul nu este decît o contrapondere inevitabilă a binelui. Cu prețul cîtorva sofisme, stoicii împacă această fatalitate și această providență cu libertatea omului (*proairesis*). Dar, imediat ce fixează aceste principii, ei uită să mai extragă consecințele din punct de vedere istoric. Cînd oferă exemple pentru providența divină, ei le iau din natură și din antropologia generală: natura schimbă anotimpurile pentru ca noi să putem semăna și secera, să cultivăm pămîntul și să-l umanizăm grație mîinilor și descoperirilor noastre. Cînd Seneca și ceilalți stoici vorbesc despre istoria politică, ei văd în aceasta lupta virtuții individuale și a Fortunei (numai Lucanus se va întreba de ce zeul a dorit victoria lui Caesar asupra lui Cato). Teodiceea stoică justifică existența suferințelor fizice, a seismelor sau a naufragierii corăbiilor cu călători, dar pare să uite dramele istorice: ele sînt în afara perspectivei sale. Dacă nu în teorie, cel puțin în practică toți stoicii gîndesc precum Cleanthes.

Să continuăm să examinăm stoicismul din punctul de vedere al acestor incertitudini revelatoare. Nimeni nu ignoră faptul că stoicii se consideră cetățeni nu ai unei cetăți omenеști, ci ai cosmosului : ei sînt „cosmopoliți”. Aceasta înseamnă că ei se consideră, din punct de vedere politic, cetățeni ai întregii lumi? Nu : cosmosul e o ordine a fenomenelor fizice, teatru natural al tuturor oamenilor, greci sau barbari (cf., de exemplu, Seneca, *Consolarea către Marcia*, 18, 1). Cît despre destin, acesta guvernează indivizii, nu cetățile și grupurile. Dacă un om este exilat la barbari, el va regăsi în acel mediu același soare, aceleași anotimpuri, același instinct de a se interesa de propriii săi copii și de propriii săi concetățeni : sclav sau liber, își va face acolo datoria. Natura ne-a dăruit instinctul de a ne ajuta aproapele luînd parte la îndatoririle publice. De aici nu decurge nici un program politic precis. Să presupunem însă că o cetate străină deranjează Roma (întrucît unele popoare sînt „dușmanii noștri” : cf. Seneca, *Către Lucilius*, 110, 14, care se gîndește la parți și la drumul mătăsii). Ei bine, fiecare își va face datoria și va lupta pentru concetățenii săi, iar această virtute naturală îi va caracteriza pe oamenii din ambele tabere : „Există la fel de multă virtute în asediatorul curajos și în asediatul neînduplecat. Scipio a fost mare pentru că a asediat Numantia și i-a împins pe invincibili spanioli la a-și da moartea cu mîinile lor. Nu mai puțin mare a fost curajul asediaților care au înțeles că nu au nimic de pierdut atunci cînd moartea este iminentă și și-au dat duhul strîngînd la inimă independența neamului lor” (Seneca, *Către Lucilius*, 66, 13). Universalismul și internaționalismul nu sînt totuna.

Aristotel îi considera pe barbari meniți prin naștere să fie colonizați de greci. Lui Platon nu-i păsa de barbari. Stoicii dovedesc mai multă umanitate și mai puține prejudecăți etnocentrice, însă rezultatul final al universalismului lor nu este cu mult diferit. Ei nu s-au gîndit niciodată să unifice umanitatea din punct de vedere politic. Li se face o onoare prea mare atunci cînd în doctrina lor se vede ideologia imperiilor „universale” al lui Alexandru sau al Romei, care aveau un universalism oarecum destinat cuceririi. Cetatea cosmică nu a justificat și nici nu a condamnat aceste cuceriri, iar Seneca îl consideră pe Alexandru un nebun mînat de turbarea jefuirii și a devastării. Linia frontierei nu e înscrisă în cosmos, care constituie o ordine a lucrurilor naturale. Plutarh îl salută pe Alexandru ca pe cuceritorul care a realizat prin fapte ceea ce stoicii se mărginiseră să propovăduiască. Cum se vede, acest fidel supus al Imperiului Roman este cît se poate de dispus să legitimizeze și să idealizeze regimul politic existent (Plutarh, *Virtutea lui Alexandru*, 1, 6, *Opere morale*, 329 a). Dacă termenul „ideologie” slujește la ceva, atunci poate sluji la desemnarea acestui tip de gîndire pilduitoare. Însă nu prin ideologie au putut marile filosofii antice să-și concentreze atenția asupra criticii sociologice și istorice. Fapt este că nici oamenii și nici chiar filosofii nu pot gîndi cum și cînd vor.

Să-i lăsăm pe filosofi : încă n-a venit vremea în care cuvintele legate de umanitate sau de drepturile universale să urnească realitatea. În mentalitatea colectivă, morala cotidiană e locul unde se pot observa unele manifestări ale noțiunii de *humanitas*, care apare, în Grecia secolului al IV-lea, sub numele de *philantropia*. Aceste manifestări sînt foarte

sensibile, însă prea puțin eficiente. Ele au influențat mai mult conștiința de sine și vocabularul decât comportamentele. Imperialismul roman și ororile războiului grecesc și roman vor constitui „bancul de încercare”, întrucât oamenii se mîndreau că în acest domeniu dăduseră măsura umanității.

Ca oricare altă societate, Grecia a cunoscut și a practicat dintotdeauna unele comportamente pline de omenie, însă a știut să dea un nume acestei virtuți abia foarte târziu. Ea cinstea milostenia, blîndețea, bunăvoința. La Homer, omul venit să implore ceva, oaspetele și chiar cerșetorul trebuie tratați cu omenie. Spiritul cavaleresc ezită între resentiment (mînia lui Ahile) și uitarea ofenselor. Să ne gîndim la înduișoarea pentru Priam, motivată de faptul că toți oamenii împărtășesc nenorocirea: Ahile îl plînge pe tatăl său, care va muri curînd, în fața lui Priam, care-și plînge fiul ucis de Ahile.

„Grecia și Persia locuiesc două țări diferite și luptă între ele. Totuși, sînt surori de același sînge”, scrie Eschil (*Perșii*, 181). Cuvîntul „barbar” nu indică o specie vie diferită de eleni. E un termen de dispreț xenofob pe care-l regăsim la orice popor pentru a-i indica pe cei ce îi sînt străini. Mai ales în secolul al IV-lea î.Cr., acest dispreț se va transforma într-o teorie politică, aceea a superiorității națiunii grecești asupra Marelui Rege, un rival în același timp autoritar și neputincios cu care cetățile grecești se aliază împotriva altor cetăți, cum vor proceda principii creștini cu sultanul, cu toate că așteptau cu nerăbdare să fie înlocuit de urmași și propovăduiau cruciada împotriva lui.

Însă, deasupra acestor doctrine pasionate, o înțelepciune vecină cu obiectivitatea știa bine că punctul de vedere al fiecărui om e aidoma cu acela al aproapelui său și că fiecare om își apără cu egoism partea. Aceasta este nepărtinirea angajată a lui Homer față de ahei și troieni. Poate că ea a servit drept model pentru ceea ce poate fi considerată o altă cucerire a gîndirii umane: imparțialitatea politică a lui Tucidide față de atenieni și peloponesiaci. Totuși, imparțialitatea și umanitatea nu sînt totuna. Înainte de a-i masakra pe cetățenii Melosului, atenienii le amintesc că dreptatea și mila sînt străine de politică și că melii le-ar rezerva atenienilor aceeași soartă, dacă ar avea puterea s-o facă (Tucidide, 5, 105, 2). Așa se explică lacrimile pe care Scipio le varsă asupra Cartaginei în flăcări: „Același lucru se poate întîmpla într-o zi la Roma” (Polybios, 38, 21; a se compara cu atitudinea lui Marcellus în fața Siracusei, în interpretarea puțin umană pe care ne-o oferă Livius, 25, 24, 11: Marcellus plîngea din cauza regretului de a vedea dispărînd o cetate atît de frumoasă, și pentru bucuria victoriei). Aceste lacrimi sînt străine de *humanitas* și, în ciuda celor spuse, de stoicism. Emoția lor egoistă e aceea a lui Publilius Sirul: „Ceea ce i se întîmplă unui om i se poate întîmpla altuia” (citată de Seneca, *Liniștea sufletului*, 11, 1 și *Consolarea către Marcia*, 9, 5; tema răsturnării sorții străbate întreaga scrisoare a lui Seneca despre sclavi, *Către Lucilius*, 47).

Omenia ca virtute e alcătuită din milostenie, blîndețe, afabilitate, simplitate, interes pentru soarta altuia. Însă, în cursul secolului al IV-lea î.Cr., apare un cuvînt nou, *philantropia*, care cuprinde toate aceste comportamente

într-o atitudine generală față de ceilalți: era unul dintre acele cuvinte compuse abstracte care pe atunci începeau să se înmulțească o dată cu progresul abstracției filosofice (cuvîntul „filoelen”, fiind mai vechi, i-a servit probabil drept model). Această *philantropia*, pe care o putem numi prin cuvîntul latin *humanitas*, constă în a avea o atitudine prietenoasă față de toți oamenii, și nu numai față de prietenii politici. Nu trebuie să presupunem că acest neologism corespunde unei transformări a relațiilor politice ori a raporturilor sociale. Umanitatea este atitudinea reciprocă pe care o au burghezii din Menandru. Umanitate este evergetismul, dar acesta este de asemenea, și mai ales, o atitudine a regilor. Acest cuvînt indică mai mult un progres al reflecției asupra moralei și conștiinței de sine decît o prefacere a regulilor etice: în secolul al IV-lea există un număr mai mare de idei rafinate, iar oamenii au învățat mai bine să se comenteze pe sine. Același lucru îl vom spune despre Roma din vremea lui Cicero, cînd *humanitas* a devenit atitudinea la modă. La Roma, ca și în Grecia cu trei veacuri mai înainte, neologismul e mai puțin semnificativ prin originea sa, oricare ar fi aceasta, decît prin consecințele sale: el sistematizează ideea unei atitudini și, ca atare, atitudinea însăși. Indică un rol, care însă va fi jucat numai pînă la un punct. Epoca elenistică și ultimul secol al Republicii au reprezentat era bunelor sentimente.

Această atitudine, dacă ar fi fost dusă pînă la capăt, ar fi putut deveni, ca în cazul carității creștine, un program vast: Seneca îl trasează pe larg (*Către Lucilius*, 88, 30; cf. *Stoicorum veterum fragmenta*, III, n. 292, Crisippus?): să faci bine altora, să le împărtășești suferințele, să nu-i tratezi în mod tiranic pe locuitorii provinciilor Imperiului... Dar cine umblă după mai mulți iepuri... Nu toți oamenii pot fi tratați amical oricînd. Practicarea acestei virtuți vă ocupa un spațiu marginal. Oamenii vor fi umani în raporturile cotidiene de politețe și în micile acțiuni puțin ilicite. Atitudinea se reduce la un simplu simptom, care indică faptul că, în adîncul său, cineva are un caracter plin de omenie și că s-ar arăta mai uman decît este, dacă forța lucrurilor nu l-ar împiedica. Modernitatea anilor ciceronieni pretinde ca propria *humanitas* să se manifeste nu prin niște aere de Cato cel Bătrîn, iubind literele grecești, și nu stigmatizînd continuu decadența, imitîndu-l mai curînd pe Xenofon decît stilul sever al lui Tucidee, păstrînd aceeași deferență pe care o mențin între ei interlocutorii din dialogurile lui Cicero. La limită, cineva va fi filantrop dacă suportă cu ușurință îngrămădeala la băi sau la Olimpia, dacă iubește mulțimea propriilor semeni (Epictet, *Diatribes*, 4, 4, 27 și urm.; cf. 1, 6, 26).

Prin urmare, umanitatea e o artă din lumea bună, o delicatețe a privirilor reciproce. Un om politic trebuie să facă o politică gravă, însă „în împrejurările cotidiene” trebuie să aibă niște maniere filantropice, nu grosolane și îngîmfate (Isocrate, *Despre schimb*, 131-133). Acesta e adevăratul sens al celebrei zicale *Homo sum...* Să ne amintim contextul: un burghez care vrea să-i facă un bine altui burghez, prieten cu el, și care îl vede trudindu-se să-și lucreze pămîntul cu mîna lui îi sugerează să-și procure cîțiva sclavi. Spre a se justifica pentru faptul că se amestecă în treburile altuia, îi spune că, fiind un om ca și el, îi pasă de soarta aproapelui său (Terentius, *Heautontimoroumenos*, 77). Prin urmare, invocă

umanitatea pentru a se scuza. Într-o altă comedie (Plautus, *Trinummus*, 44), un cetățean bogat o cere de nevastă pe sora unui om de condiție modestă. Acesta se gîndește că primul vrea să-și bată joc de el și că cererea nu e serioasă. „De ce să-mi bat joc de tine? – răspunde bogatul. Eu sînt om, tu ești om.” Aceasta înseamnă să se renunțe într-un mod elegant la propria superioritate. În aceste mici dialoguri, *humanitas* nu face obiectul conversației: ea servește la a defini pozițiile respective ale interlocutorilor înainte de începerea tratativelor serioase. E un enunț „pragmatic” (în sensul „lingvisticii pragmatice” actuale). Un om face cît altul, însă nu poți fi interlocutorul oricui. „Burghezii” noștri n-ar fi cutezat să-i vorbească astfel unui rege, după cum n-ar fi tolerat ca un sclav de-al lor să recurgă la acest argument.

Umanitatea nu se exprimă doar în manierele elegante sau în argumentare. Ea are și efecte trenante: de pildă, interzice un comportament mai dur cu sclavii. În acest sens avem scrisoarea lui Seneca despre modul de a se purta cu sclavii, care nu trebuie tratați „în chip inuman” (*Către Lucilius*, 47, 5). În același fel se va proceda cu învinșii, dacă este posibil. *Agesilaos* al lui Xenofon, portret semnificativ în mai multe privințe, ne spune că acest erou spartan le cerea soldaților săi „să nu-i pedepsească pe prizonierii de război ca pe niște criminali, ci să-i trateze ca pe niște făpturi omenești, întrucît asta erau”. Prin această filantropie el își cîștiga o supunere rapidă din partea învinșilor (1, 21-22; de altfel, *Agesilaos* se mîndrește, în vechea manieră, că poate să facă la fel de mult rău atît dușmanilor, cît și prietenilor). Atunci, cum să nu ne gîndim la un pasaj deopotrivă faimos și sinistru din testamentul politic al lui Augustus: „Am preferat să las în viață popoarele străine ce puteau fi cruțate cu toată siguranța, mai degrabă decît să le stîrlesc” (*Res Gestae*, 3, 2: „*externae gentis, quibus tuto ignosci potuit, consc. vare quam excidere malui*”). Trebuie să zăbovim îndelung asupra acestui pasaj.

Nu ne putem închipui nimic mai groaznic decît aceste cîteva rînduri, cu zîmbetul lor feroce și îngăduitor. Ele sînt pe deplin conștiente de jocul pe care-l stabilesc cu cititorul, simțindu-se sigure de conivența poporului și a potențailor romani care le vor citi. Au fost date spre a fi citite și supușilor Imperiului, pentru ca aceștia să audă că dreptul stăpînilor trecea peste capul lor. Ele nu arată numai că Augustus era foarte sigur pe dreptul său de viață și de moarte colectivă asupra oricărui popor care nu era al său: sînt menite să-l facă și pe acesta să știe. Dacă Augustus se mîndrește că renunțase adesea la dreptul său din umanitarism, o face pentru a arăta că își păstrează acest drept, pe care îl va exercita din nou atunci cînd va considera oportun. Astfel de cuvinte sînt mult mai mult decît o „informație de amenințare”, precum informațiile din epoca noastră atomică: ele constituie afirmarea unei conștiințe limpezi, care înspăimîntă mai mult decît amenințarea însăși. Și grecii distrugeau cetăți străine fără să stea pe gînduri și fără remușcări: era dreptul obișnuit al războiului. Tucidide justifică această furie în numele unei raționalități politice comune tuturor oamenilor, inclusiv victimelor. Și grecii considerau filantropică voința de a nu distruge. Însă nu-i vedem niciodată afirmîndu-și dreptul

pe tonul lui Augustus. Acest ton transformă dreptul într-un privilegiu al stăpînului, care domnește fiindcă este cine este. Era nevoie de un popor-rege pentru a cuteza să o facă.

Vechiul Orient și Roma arhaică își distrugneau dușmanii, iar analele lor se complăceau în enumerarea masacrelor. Mai precis, Roma și Orientul aveau două politici privitoare la o colectivitate învinsă: suprimarea sau, dimpotrivă, dintr-un calcul interesat, primirea în propria colectivitate, cu scopul măririi acesteia. Cicero va afirma într-o zi (fără dreptate) că cea de-a doua soluție este singura la care Roma recursese vreodată și va atribui fenomenul caracterului primitiv și uman al Romei ancestrale (*Despre îndatoriri*, 1, 11, 35). În realitate, în acea epocă, Roma nu era interesată de *humanitas*. De aceasta se va interesa Augustus: de două secole propovăduiau grecii că învinșii trebuiau tratați astfel.

Războiul grecesc și cel roman sînt mai crude decît războaiele ce se vor purta în Evul Mediu și în secolul al XIX-lea. O comunitate luptă împotriva altei comunități fără să facă deosebirea dintre militari și civili. Dușmanul e un nelegiuit ce trebuie combătut întrucît ne-a făcut o nedreptate și continuă să ne-o facă luptînd. E un vinovat care e pedepsit (să ne amintim de Augustus și de Agesilaos). Chiar la sfîrșitul *Eneidei*, piosul Enea, care se pregătea să-l cruțe pe comandantul dușman învins, îl ucide pedep-sindu-l pentru că îl omorîse în luptă dreaptă pe tînărul Pallas. Potrivit legilor războiului, învingătorul putea, dacă voia, să-i vîndă ca sclavi pe toți locuitorii unei cetăți ocupate (Polybios, 2, 58, 9-10; cf. și 5, 11 și 18, 3-4). Uneori, toți civilii sau o parte dintre ei erau uciși, sub pretextul, adevărat sau fals, al represaliilor. Acestei atrocități romanii îi adăugau și altele. Una dintre legile lor era că o cetate ce nu se preda înainte ca prima lovitură de berbece să fi izbit în ziduri avea să fie dată pe mîna soldaților, cu porunca de a masakra toate făpturile vii pe care le întîlneau în calea lor. Legea era aplicată într-un mod atît de ritualic, încît Polybios, care a asistat la scene de acest gen, povestește despre Cartagina: „Scopul lor era, pe cît se pare, acela de a înspăimînta; cînd romanii ocupă o cetate, se văd adesea nu numai oamenii cu capetele tăiate, ci și cîinii tăiați în două și alte animale făcute bucăți” (Polybios, 10, 15, 5; Cicero, *Despre îndatoriri*, 1, 11, 35: „*quamvis murum aries percusserit*”). Însă Roma mai agravează și într-o altă privință ororile războiului elenistic: scara distrugerilor de cetăți. Nimicirea Cartaginei și a Corintului au scandalizat. Numai Alexandru cutezase să elimine o mare cetate istorică, Teba.

În schimb, în anul 221, regele Antigonos Doson, după ce eliminase la Sellasia puterea lacedemoniană și devenise stăpîn al cetății, „i-a tratat pe spartani cu mărînimie și omenie” (Polybios, 2, 70, 1): cetatea lor n-a fost distrusă, cum nu fusese nici Atena în 404. Polybios îi împrumută aceeași maximă romanului Flamininus: războiul trebuie dus cu curaj și mînie, însă victoria trebuie folosită cu mărînimie, blîndețe și omenie (Polybios, 18, 37, 7 – unde se precizează că Flamininus avea un al doilea motiv, mai politic, de a lăsa în viață regatul Macedoniei: aceasta constituia un bastion împotriva tracilor și galatenilor; Roma acționează ca o putere imperială, răspunzătoare de ordinea lumii). Era o noutate. Prin intermediul vastelor sale lecturi, Plutarh rezumă impresia produsă asupra

lunii elenistice de intrarea Romei în politica grecească: „Străinii aveau despre romani părerea că sînt aprigi în a porni războiul și înfricoșători în lupta corp la corp și că nu dau pilde de blîndețe și de omenie”² (*Viața lui Marcellus*, 20, 11).

Dar ei încep deja să ofere acest exemplu și dobîndesc limbajul bunelor sentimente. Roma era de multă vreme o societate impregnată de elenism în civilizația materială, în religie și în universul mitologic, asemenea cetăților etrusce, Ciprului și multor alte regiuni mediteraneene. Politic, însă, Italia și Mediterana orientală erau două lumi diferite, fără nici o legătură între ele. Amestecul brusc al Romei în problemele grecești, după victoria asupra lui Hannibal, poate părea la fel de surprinzător ca amestecul Statelor Unite în afacerile statelor europene, cu care nu aveau nici o înțelegere și de care nu se interesaseră niciodată. Însă o mare putere nu prea suportă ca o mare partidă să se joace în lipsa ei pe scena internațională. Iată-i, prin urmare, pe romani jucînd un rol activ, chiar de prim-plan, în diplomația elenistică. E nevoie ca tradițiile și limbajul acesteia să fie asimilate, iar manierele elegante ale marii civilizații internaționale, aceea elenistică, să fie învățate. În anul 188, Scipionii oferă în limba greacă unei cetăți din Ionia asigurarea că vor avea pentru ea „toată bunăvoința posibilă”. Scribul lor grec a redactat scrisoarea într-un stil desăvîrșit: Scipionii se exprimă ca regi filantropi (Dittenberger, *Sylloge*, 618).

Acum e nevoie de omenie și în raporturile cu regii. Potrivit ritualului militar roman, căpetenia dușmană învinsă trebuia strangulată în temniță, în timpul triumfului, în momentul cînd carul triumfătorului sosea la Capitoliu. Vercingetorix și Simon bar-Gioras, care i s-au predat cu o mare ceremonie lui Caesar și lui Titus, vor fi uciși în acest chip (Cassius Dio, 40, 41, 3 și 43, 19, 4; Flavius Josephus, *Războiul împotriva iudeilor*, 6, 9, 4, 434; 7, 2, 2, 36; 7, 5, 6, 153-155; Cicero, *Despre pedepse*, 30, 77: „*victis vitae finem*”). Capul lui Decebal, care prevăzuse acest final, sinucigîndu-se, avea să-i fie dus în mod solemn lui Traianus. Dar aceștia erau niște barbari. Ce aveau să facă romanii cu primul rege civilizat care avea să le cadă în mîna după înfrîngere? L-au cruțat: după Pidna, Perseus nu a fost ucis. Senatul a hotărît să fie întemnițat la Alba, pentru a păstra reputația echității romane (Livius, 45, 42, 43, cf. Diodor, 31, 9). Însă, întrucît prada făcea parte din legile războiului, Epirul fusese lăsat în seama armatei victorioase, care a jefuit șaptezeci de cetăți și a înrobit mai bine de 150 000 de oameni. Mărimea distrugerilor a îngrozit lumea întreagă (Polybios, 30, 15; Livius, 45, 34, 6; cf. Plutarh, *Viața lui Paulus Aemilius*, 29).

Spiritul de *humanitas* în comportamentul războinic este tratat cu eleganță de Cicero, care înfrumusețează cu el un patriotism roman ce nu poate fi zdruncinat de nici o îndoială. Nu trebuie pornit războiul, scrie el, pînă ce nu s-au epuizat posibilitățile de negociere. Singurele războaie drepte sînt acelea prin care cineva se apără de nedreptatea unui dușman. Nu trebuie distrusă cetatea dușmană, în afara cazului în care merită a fi

pedepsită. Așa au procedat mereu strămoșii noștri. Distrugerea Cartaginei și a Numantieii au fost represalii drepte. „Aș fi preferat să nu fi fost distrus și Corintul”, dar siguranța strategică a Romei o reclama (*Despre îndatoriri*, 1, 11, 35; *Legea agrară*, 2, 32, 87). Dacă o cetate se predă, ea va fi cruțată, chiar dacă herbecele i-a atins deja zidurile. Trebuie pedepsiți numai cei răspunzători, iar masa populației trebuie lăsată în viață (*Despre îndatoriri*, 1, 11, 35; 1, 24, 82). Aici, Cicero face apologia politicii romane, oferindu-ne o versiune a acesteia edulcorată prin omisiune. Cum îi șade bine unui autor cultivat și uman, el formulează și unul sau două sfaturi umanitare, exprimă și un anumit regret, dar fără să insiste și, mai ales, fără a-și dezminți patria. Sfaturile sînt tocmai dovada că un roman poate fi uman. Regretul dovedește că romanii – care sînt umani – au distrus Corintul numai pentru că nu puteau face altfel.

Caesar a pus să li se taie mîinile ultimilor apărători ai independenței Galliei întrucît avea nevoie să dea un exemplu. Îndurarea sa era îndejuns de cunoscută pentru a nu fi pusă la îndoială (Caesar, *Războiul împotriva galilor*, 8, 44, 1). El se putea lăuda că le cruțase viața supraviețuitorilor nervi din Brabant, că nu le jefuise satele și că nu le ștersese frontierele. Veneții din Morbihan au fost vînduți ca sclavi drept represalii: barbarii trebuiau învățați să respecte soliile (Caesar, *Războiul împotriva galilor*, 2, 28, 3; 3, 16, 4). Caesar se arată nemilos numai cu barbarii rebeli sau perfizi. Învingii din Alesia au fost vînduți sclavi, ca pradă de război. Principiul era ca dușmanul împotriva căruia se lupta pentru prima dată să fie lăsat în viață (3, 16, 4; Polybios, 18, 37, 1). Nu este și cazul unui rebel care se încapățînează să se apere. Se pare că romanii, scrie Montesquieu, presupuneau că ajungea ca aceștia să fi auzit vorbindu-se despre ei ca să se supună.

Trebuie declarate numai războaie drepte. Potrivit unui alt capitol din testamentul său politic, Augustus nu a dus război nedrept împotriva nici unui popor. Cînd Republica îi atacase pe dalmați și adusesese Cartagina la disperare, ea se îngrijise, scrie Polybios (32, 13, 9; 36, 2, 1), să „caute niște pretexte onorabile în ochii lumii externe”. Se pare că Caesar cucerise Gallia numai printr-o întîmplare: dacă e să-i dăm crezare, el n-ar fi făcut altceva decît să lege între ele mai multe acțiuni diferite, al căror scop comun era apărarea Romei și a aliaților ei în Gallia (*Războiul împotriva galilor*, 3, 28, 1). Scopul meu nu este acela de a stigmatiza diferența dintre fapte și vorbe, care există în orice epocă, ci de a arăta caracterul unilateral și solipsist al politicii externe a Romei. Căci pacea și războiul dintre națiuni nu prezintă o raționalitate invariabilă de-a lungul secolelor. Ideea unei pluralități de națiuni înzestrate cu drepturi egale le era străină romanilor.

Una e războiul declarat pe drept, și alta e purtarea aceluia război. Aceasta ține numai de utilitatea strategică, de profiturile reprezentate de pradă sau de aplicarea sistematică a terorii. Cînd se lupta împotriva barbarilor, de obicei se incendiau satele și se ucideau toți oamenii înțîlniți în cale. În toamna anului 14 d.Cr., Germanicus trece Westfalia prin foc și sabie. Pe o rază de o sută de kilometri, el incendiază și masacrează fără să țină cont de vîrstă și de sex (Tacitus, *Anale*, 1, 51, 1). După

trecerea lui, numele poporului care locuia în regiune, marsii, a dispărut din istorie. Când se lupta împotriva unor popoare civilizate, existau cetăți ce trebuiau incendiate pentru înspăimântarea dușmanului. Capitala Armeniei, Artaxata, la poalele muntelui Ararat, a ars de două ori la un secol distanță. Sub Lucius Verus, bogata cetate comercială a imperiului parților, Seleucia, pe Tigru, a fost distrusă ca pildă. Sub Septimius Severus, cealaltă cetate partă, Ctesiphon, a fost rasă de pe fața pământului. Femeile și copiii au fost vânduți ca sclavi. Nu se știe ce s-a întâmplat cu bărbații (Cassius Dio, 76, 9; Herodianus, 3, 9, 11).

Există o altă problemă pe care soarta le-o rezervă învinșilor. E frumos ca ei să fie tratați cu omenie. Trebuie să se presupună că rebelii au fost deja îndeajuns de pedepsiți pentru ca acum să devină rezonabili (Flavius Josephus, *Războiul împotriva iudeilor*, 6, 6, 2, 324). Acestea sînt sentimentele lui Titus în fața Ierusalimului: el varsă lacrimi dinaintea ororilor războiului. Însă nu va fi învinuit de pedepsirea unui dușman ce recidivează. Într-o scenă dramatică, Titus în persoană le explică asediaților că vor fi tratați cu o asprime extremă (6, 6, 2, 328). Un veac mai târziu, columna lui Marcus Aurelius înfățișează secolelor și cerului scene halucinante de masacrare a barbarilor: lungi șiruri de oameni încătușați care sînt decapitați, colibe incendiate, femei și copii înrobiți, cărora sculptorul le-a redat chipurile suferinde. Eu nu cred că acest patetism exprimă o umanizare, o nouă sensibilitate. Trebuie, mai curînd, să recunoaștem în el afirmarea triumfală a forței Romei, care îi zdrobește pe învinși într-o pedepsire dreaptă. Dar există și ceva popular, plăcerea morbidă pe care ne-o produc filmele de război, unde se amestecă blîndețea unei compasiuni lipsite de consecințe și un sadism lipsit de remușcări. Ca expresie politică, columna lui Marcus Aurelius arată punctul de vedere roman. Ca operă de artă, ea pune în scenă două vechi forțe, teroarea și mila, propunîndu-se atît din punctul de vedere al masacratorilor, cît și din acela al masacraților, ca în *Iliada*. Umanism imaginar.

Acest sadism popular contrastează cu arta greco-romană din epocile precedente, care fusese discretă în privința atrocităților și care avea bunul-gust de a nu arăta chipul zdrobit. Reliefurile de la Templul augustaic din Afrodizia mărturisesc încă acest stil elegant. Însă statuia ecvestră a lui Marcus Aurelius, aflată astăzi în piața Capitoliului, călca în picioare un barbar învins, cum se întîmpla adesea în arta triumfalistă din Egipt, Asiria și, de asemenea, din Antichitatea tîrzie.

Aceste masacrări ale barbarilor care amenință integritatea Imperiului se petrec în epoca imperială în care, cu puține excepții, nu se mai fac cuceriri; „statul roman a ajuns atît de sătul de glorie, încît vrea să se bucure de pace chiar și popoarele străine” (cuvintele lui Claudius, în Tacitus, *Anale*, 12, 11)³. Imperiul se consideră a fi singurul stat existent pe lume, identificîndu-se cu lumea civilizată, umanizată. Tacitus are grijă să-i califice pe parți drept barbari. Cuvîntul și-a schimbat sensul. Nu-i mai indică pe „străini”, oricine ar fi ei: acești străini sînt „sălbatici” ale căror valuri lovesc în bastioanele Imperiului, care se confundă cu

civilizația elenică mondială. Grecul Filon, care se gîndește la cuceririle lui Augustus în Alpi și în Illiria, scrie că principele „i-a elenizat pe barbarii din regiunile în care acest lucru trebuia făcut, măbind Grecia cu numeroase Grecii noi” (Filon din Alexandria, *Solia către Caius*, 147, Aelius Aristides, *Elogiul Romei*, 63). Conștiința împăcată a masacraților de pe columna lui Marcus Aurelius e aceea a apărătorilor civilizației în fața barbarilor, ale căror veșminte și fel de a-și purta părul diferă de ale noastre.

Mai dificil de înțeles e imperialismul din epoca republicană, cucerirea lumii. Prea puțin contează aici o explicație verosimilă a acestui imperialism. Să ne întrebăm, mai curînd, ce motive întemeiate își atribuiau romanii. La urma urmei, ființele omenеști cred în umanitate, arătînd oarece pudoare înaintea ei. Dar această pudoare nu apare nicidecum în textele din epoca republicană. Se pare că Roma și-a trăit cucerirea ca pe un dat. Alte societăți au reclamat o civilizație superioară față de rasele inferioare, datoria lor de a le proteja, o cruciadă în favoarea unei religii sau a unui principiu politic, o misiune de a instaura domnia ordinii și păcii între popoare etc. Roma republicană nu se făleşte că e un popor de extracție superioară, conducător firesc al popoarelor plebee. Nu-și atribuie altă superioritate în afara celei privitoare la arme și la strălucirea victoriilor, adică faptul în sine de a fi cucerit. Nu se justifică, precum Tucidide, într-un plan general, afirmînd că, dacă ar fi putut, toate popoarele ar fi preferat mai curînd să aibă sclavi decît să se supună ca sclavi. Nu se scuză spunînd că, pentru toate națiunile, egoismul național e un egoism sacru. Nu spune nimic, textele latine sînt mute. Are dreptate să tacă: Roma domnește întrucît e poporul-rege. Iar un rege nu are legitimitate universală, ci domnește pentru că este cine este. El este superior pentru că este regele, nu este rege în virtutea vreunei superiorități de merit ori din rațiuni de utilitate colectivă.

Mai exact, sub Republică, justificarea ideologică – pentru că, oricum, exista una – nu se referea la dreptul Romei de a comanda, ci la cîntea cu care își exercita comanda. Într-o operă tîrzie (*Despre îndatoriri*, 2, 7, 26-28; 30), Cicero îl stigmatizează pe Caesar și războaiele sale (desigur, nu războiul împotriva galilor, ci acela civil): atunci, Caesar i-a oprimat nu doar pe localnicii rurali, ci și pe marsiliezi, cei mai vechi și mai fideli „aliați” ai Romei. Acum, spune Cicero, a-i oprima pe aliați sau pe supuși înseamnă a distruge dominația romană: Sparta și-a pierdut dominația întrucît dominația ei era nedreaptă. Aceste cuvinte nu vor să spună că, în principiu, era nedrept ca Sparta să fi avut o dominație, ci că își exercita dominația într-o manieră nedreaptă, lucrul care a cauzat pierderea acesteia. Cicero este într-atît de pătruns de ideea că Roma are dreptul de a domni, încît, cu deplină bună-credință, confundă două lucruri: exercitarea corectă a unei autorități și dreptul de a exista al acestei autorități. Imaginați-vă o discuție între un capitalist și un marxist. Marxistul ar spune că pătura stăpînitoare nu se justifică nici printr-o autoritate înăscută, nici prin utilitatea comună, și că-i nedrept să existe un salariat. Capitalistul și-ar închipui că-l potolește răspunzînd că el își plătește în mod cîstit salariații și că îi tratează omenеște. Înainte de

abuzurile din ultimii cincizeci de ani – continuă Cicero – Imperiul nostru se menținea grație beneficiilor noastre, ne tratam supușii cu echitate și bună-credință, iar Senatul proteja independența statelor străine amenințate de vecinii lor: mai mult decât deținători ai unui imperiu, eram stăpînii (*patrocinium*) lumii întregi.

Intrucît poporul roman e un popor-rege, raporturile sale cu supușii sau cu străinii sînt un *patrocinium*. Nu sînt raporturi cu parteneri egali, potrivit unor reguli formale, ci relații personale, inegale și neformale: unui rege nu i se atribuie o normă, ci lumea se încrede în buna sa credință și în omenia sa. Iată de ce Roma concepe relațiile internaționale pe baza analogiei cu clientela, care nu are altă lege decât buna-credință a stăpînului. Dacă străinul, în ce-l privește, nu se comportă ca un client loial, el va deveni un rebel, un vinovat.

Sînt obligat să simplific ca să prescurtez. Roma nu ignora buna-credință în relațiile internaționale. Căpetenia romană care atacase un popor străin fără acordul Senatului putea fi predată poporului respectiv. Cato a propus Senatului să-l predea pe Caesar germanilor, pe care acesta îi atacase pe nedrept. Totuși, faptul nu dovedește că Roma avea, în sensul general și modern al expresiei, ideea unor relații juridice între națiuni, ci doar că identifica un mijloc de a se sustrage propriilor responsabilități într-o anumită împrejurare. Intrucît Hostilius Mancinus încheiasă în chip laș un armistițiu cu asediații din Numantia, Senatul, care voia războiul, a încălcat tratatul, predîndu-l pe Mancinus numantinilor.

Seninătatea cu care Roma își practică imperialismul e de înțeles: e greu să ai o conștiință încărcată cînd te simți constructor și stăpîn al celui mai monumental imperiu care a existat vreodată. Istoria dovedește că imperialismul constituie un comportament normal: cînd privim către trecut, ceea ce ne frapează sînt imperiile de odinioară: născocitorul imperiilor a fost Ninus, regele Asiriei, cel dintîi care a întreprins un război de cucerire (Iustinus, 1, 1, 5-7; cf. Augustin, *Cetea lui Dumnezeu*, 4, 6).

Față de un monument atît de indiscutabil ca Imperiul, faptele dușmanilor Romei constituie doar o agitație furioasă și inferioară. Istoricii latini, care nu ignorau relele ce se spuneau despre Roma în exterior, nu încercau nici o stînjeneală în a relata aceste critici. Dimpotrivă, făceau din ele subiecte de bravură. „Romanii, îl pun ei să spună pe regele Mithridates, nu au decât o rațiune, și o au de multă vreme, pentru a duce război cu toate popoarele, cu toate statele, cu toate regatele fără excepție: dorința lor fără margini de putere și de bogăție”; „acești jefuitori ai lumii întregi, spune Calpurnius, regele britanilor, dau numele mincinos de imperiu furtului, masacrului și răpirii; să facă dintr-o țară un pustiu, iată ce înțeleg ei prin pacificare” (Tacitus, *Agricola*, 30; însuși Tacitus se bucură de cucerire, arătînd mai departe aviditatea cu care bretonii învinși adoptă civilizația, romana *humanitas*). Cititorul din secolul XX se minunează de aceste texte. Tentat să-i dea dreptate lui Calpurnius și lui Mithridates, nu i se pare cu puțință ca un scriitor latin să pună în gura lor aceste critici fără să fie sensibil la ele și fără să-l încerce vreun sentiment de vinovăție. Acest cititor se înșală: scriitorul relatează criticile numai pentru a arăta pînă la ce punct poate ajunge mînia isterică a dușmanilor patriei sale.

În ochii săi, Mithridates, care îi tratează pe romani ca pe niște tâlhari imperialiști, e un monstru de perfidie și de cruzime. Discursul său e înțesat de minciuni: Mithridates nu avea nici măcar frontiere comune cu Roma: el s-a ciocnit cu ea întrucît voia să pună stăpînire pe niște popoare independente, învecinate cu el. Senatul, campion al libertății, a luat apărarea acestora din urmă. În ochii romanilor, adevăratul imperialist și agresor e Mithridates. Începînd din acea zi, ura împotriva Romei a devenit singura sa rațiune de a trăi: vreme de patruzeci și șase de ani, va încerca să asasineze Imperiul. Isteria dușmanilor Romei poate ajunge, literalmente, pînă la antropofagie. Pe timpul unui asediu la Alesia, imediat ce proviziile au început să le lipsească asediaților, o căpetenie a galilor a stigmatizat turbarea cuceritoare a Romei, propunînd să se mănînce carne de om. „Astfel le vom lăsa un exemplu admirabil nepoților noștri”, a adăugat el (aceeași fantomă a antropofagiei în Appianus, *Războiul din Spania*, 96 și Flavius Josephus, *Războiul împotriva iudeilor*, 6, 3, 4, 201-219; faptul dovedește pînă unde ajung încăpățînarea și isteria rebelilor: ei preferă să-și mănînce fiii mai degrabă decît să se predea).

Departe de aceste patimi inumane, romanii își guvernează monumentul cu omenie și se mîndresc cu aceasta. În anul 60, Cicero îi trimite o scrisoare plină de sfaturi fratelui său, guvernator în Asia. Datoria unei căpetenii, îi scrie el, este de a-i face cît mai fericiți cu putință pe cei pe care îi guvernează. Trebuie să se arate plin de *humanitas*, nu trebuie să fie nici trufaș, nici crud, cu atît mai mult cu cît nu cîrmuiește asupra unui popor barbar și inuman, ci asupra unor greci: omenia lui este să le redea acea *humanitas* sau civilizația ai cărei inițiatori au fost. Oare nu și-a consacrat noul guvernator anii tinereții și studiilor acestei *humanitas*, culturii? Provincia sa va trăi în concordie dacă, în fiecare cetate, clasa superioară de *optimates* va fi la putere (*Către fratele său Quintus*, 1, 1, 24-25, 27-29: pentru primatul acestor *optimates* cf. *Despre stat*, 1, 27, 43). Un veac și jumătate mai tîrziu, Plinius cel Tânăr îi scrie unui guvernator din Baetica și, în timp ce aparent îl felicită pentru ceea ce face, îl mustră elegant că nu o face (*Scrisori*, 9, 5). Acest guvernator își tratează oamenii pe care îi administrează cu multă familiaritate sau *humanitas*, însă pare să fi uitat că partea principală a acestei *humanitas* o reprezintă respectul și că el ar trebui să respecte în primul rînd inegalitățile dintre clasele sociale, nu să niveleze totul. Cincizeci de ani mai tîrziu, un grec din Asia, Aelius Aristides, îl va felicita pe guvernatorul roman pentru că știusese să-și trateze supușii din Imperiu cu *philantropia* și fermitate în egală măsură. Între epoca lui Cicero și aceea a lui Aelius Aristides, raporturile dintre Roma și supuși (sau mai curînd clasa conducătoare) se schimbaseră. Nu aveți nevoie să mențineți garnizoane în imperiul vostru, scrie Aristides: „Pretutindeni, oamenii cei mai însemnați și mai puternici își țin cetatea supusă vouă” (*Elogiul Romei*, 66; cf. 57; 64).

Adevărata unitate administrativă a Imperiului Roman o constituia cetatea. Această cetate era autonomă, sub autoritatea notabilităților sale. Sentimentele politice erau pentru afacerile locale de o atractivitate irezistibilă, dar se alăturau unei supuneri resemnate față de puterile îndepărtate

care guvernau Imperiul, al căror reprezentant era temutul guvernator al provinciei. Pretutindeni exista un aer de mare arhitectură. Guvernul central îi puna pe notabili la putere nu atât din solidaritate de clasă, cât pentru că acesta era mijlocul cel mai simplu de a ține Imperiul supus într-un mod pașnic. Când Roma constată supunerea provinciilor pe care le-a cucerit, ea descoperă că avusese o misiune: să facă să domnească pacea, *paci imponere morem* (Vergilius, *Eneida*, 6, 852; cu comentariul lui E. Norden, *Aeneis Buch VI*, p. 335, care citează numeroase texte paralele, susținând lectura *paci* în loc de *pacis*). Ceea ce odinioară fusese perceput ca fiind privilegiul personal al poporului-rege îi apărea lui Vergilius ca fiind o misiune de interes general, care autoriza Roma să-i extermine pe refractari și să-i cruțe doar pe cei ce se plecau.

Continuarea întregii istorii, pînă la extinderea naționalității romane la toți oamenii liberi din Imperiu, în anul 212 d.Cr., este bine cunoscută. Cu mîndrie de proprietar, puterea centrală încearcă să-și facă dominația să prospere și să vegheze la binele oamenilor pe care îi guvernează. Trebuie secate mlaștinile, este nevoie de o politică agrară etc. Încetul cu încetul, provinciile nu-i mai apar ca niște posesiuni externe: ele sînt parte integrantă a Imperiului, iar Italia însăși devine treptat cea dintîi dintre provincii. Se trece de la o hegemonie „colonială” la un stat centralizat. În ce-i privește, încet-încet, provincialii încetează să-l mai privească pe împărat ca pe un stăpîn de neam străin, supunîndu-i-se ca unui suveran legitim. Dion din Prusa, patriot grec, mînat de ură xenofobă împotriva etniei romane, îi îndeamnă pe greci să-și recîştige demnitatea; dar, în același timp, propovăduiește supunerea față de stăpînul legitim, împăratul, care se află deasupra diferențelor etnice. Această evoluție spirituală este de ordin psihologic (obișnuința de a trăi sub același stăpîn) și niște simple simboluri au fost suficiente pentru a o nutri și consolida. Mi se pare că nu s-a acordat destulă importanță semnificației revoluționare pe care au avut-o lungile călătorii ale lui Hadrianus prin imperiul său. Faptul ca un suveran să părăsească Italia în loc să meargă la război la frontiere era fără precedent (cu excepția lui Nero). Astfel, prezența principelui la Roma constituia dovada că în Imperiu era pace. Hadrianus, în schimb, a încetat practic să aibă Italia ca patrie și Roma drept capitală. El și-a petrecut cam o jumătate din timpul domniei în provincii. Ne putem închipui impresia stîrnită de această opțiune. Pentru a-și confirma intențiile, împăratul a pus să se bată o serie monetară revoluționară, a cărei față era împodobită cu figuri alegorice ale diferitelor provincii. Erau aceleași alegorii care, sculptate în marmură, vegheau în templul său, „Hadrianeul” din Roma. De asemenea, succesorul său, Antoninus, a pus să se bată o serie de monede dedicate provinciilor:

Această unificare morală se desfășura în jurul unui ideal de civilizație. Sub Augustus, cînd războaiele civile au încetat, oamenii vremii au descoperit că lumea atinsese un nivel de prosperitate necunoscut pînă la acea dată, iar gîndirea lor s-a articulat în jurul ideii unui *ieri* barbar și a unui *astăzi* civilizată. Odinioară femeile munceau cu mîinile lor, ca slujnice și țărânci (Columella, 12, pref. 4-5). Lumea nu se spăla și puțea. Era considerat luxos ceea ce astăzi ar părea grosolan (Seneca, *Către*

Lucilius, 86, 8 și 12). În aceste impresii exista ceva adevărat. Potrivit unor economiști, „produsul național”, dacă e cotate la 20 pentru cele mai bogate două sau trei țări ale lumii actuale, putea varia numai între 2 și 3 înainte de secolul al XVIII-lea, iar această mică diferență era suficientă pentru a distinge Atena lui Pericle, unde casele erau din pământ uscat, de Roma lui Augustus ori de Versailles (pe la 1700, nivelul de trai din India era comparabil cu cel din Anglia). În ochii noștri, Imperiul Roman era o societate în care oamenii umblau desculți (Seneca, *Către Lucilius*, 87, 4) și unde o provincie era considerată prosperă atunci când țăranii nu se îmbrăcau în zdrențe (Ammianus, 15, 12, 2), iar casele erau acoperite cu țigle (Strabon, 13, 1, 27). Singura provincie unde nu mai existau fiare singeroase era Creta (Plutarh, *De utilitate ex inimicis capienda*, 1, *Opere morale*, 86 C). Însă, în ochii unui contemporan al lui Augustus, un progres început cu un mileniu înainte (Varro, *Agricultura*, 3, 1, 4) dusesse la rafinamentul vremurilor sale, mulțumită unor descoperiri tehnologice înscrise în cărți (Vitruvius, 7, pref. 1). Acum, pacea și prosperitatea se întindeau în întregul Imperiu, căci inclusiv regiunile încă barbare ale acestuia erau în curs de civilizare. După ce Augustus a pacificat Asturiile, barbarii au deprins simțul comunității umane și *philantropia*, în vreme ce galii narbonezi plăteau profesori de retorică (Strabon, 4, 1, 5, p. 181 și 3, 3, 8, p. 155). Ultima publicație a unui poet în vogă era exportată de îndată până la capătul lumii, în Britania, ori la Vienna, în Gallia Narbonensis (Martialis, 7, 88, 2 și 11, 3, 5).

Această prosperitate face din Imperiul greco-roman o unitate de civilizație, în opoziție cu barbarii. Roma republicană, acel popor care avusese cultura unui alt popor, Grecia, nu simțise această cultură ca fiind străină, ci ca fiind civilizația pur și simplu. La fel, în Imperiu și în afara frontierelor lui, civilizația greco-romană era civilizația însăși. Nu se romaniza nimic și nu se eleniza nimic: totul se civiliza. Când, în anii 69-70 d.Cr., principele gal Iulius Sabinus încearcă să-și constituie în Gallia un regat independent, revoltându-se împotriva Romei, el își ia titlul de Caesar, la fel ca atunci când, pe la 1950, șefii insurecțiilor coloniale își luau titlul de colonel sau de președinte, împrumutat de la vechea metropolă (Tacitus, *Istorii*, 4, 67, 1; Cassius Dio, 66, 3, 1 și 16, 1). Puterea centrală nu încerca să romanizeze (chiar dacă ar fi vrut, cum ar fi putut s-o facă?): provincialii se romanizau în mod spontan. Puterea centrală aplauda și consfințea juridic întemeierea unor noi cetăți. De fapt, cetatea era considerată cadrul natural al unei vieți civilizate; sistemul politic al cetății era de-acum la fel de obișnuit în Italia centrală ca și în Grecia: la nașterea ei, Roma e un *polis* autentic. Civilizația în chestiune, greacă și romană, fără deosebire (Irod cel Mare își dovedește devotamentul față de Roma întemeind o cetate grecească, pe care o numește Cezareea), pătrunde mai mult sau mai puțin adânc, în funcție de regiuni și de clasele sociale. Pretinsa rezistență la romanizare se reduce (cu unele excepții) la un fapt pur negativ: o pătrundere mai mică a civilizației. Se alcătuieste o categorie „internațională” de funcționari, juriști, medici, filosofi, a cărei adevărată naționalitate e imperială, chiar dacă vorbesc greaca și sînt născuți la Pergam, la Alexandria sau, precum

Favorinus, la Arles. Simțul unei comunități de civilizație face ca Grecia să imite obiceiurile învingătorului, în același fel în care Roma o imitase. *Rosalia* constituie un rit occidental introdus în Orient, iar sărbătorile lui Cronos s-au remodelat după Saturnalii. În vreme ce Roma, Cartagina sau chiar Vienna (în Gallia – n.t.) adoptă întrecerile grecești (în secolul al III-lea, Roma îi va face concurență Olimpiei în acest domeniu), Orientul grecesc adoptă gladiatorii și cursele de la Circ.

Ne putem plînge de limitele acestei civilizații (ea presupunea pretutindeni un om de bună credință, care să aibă un patrimoniu, și îl excludea pe evreu, pe creștin sau pe manihean), dar îi și putem admira libertatea de acces (fapt adevărat și în cazul civilizației elenistice: cf. o celebră epigramă a lui Meleagru din Gadara, *Antologia palatina*, 7, 417). Romanii sînt niște empirici care nu se comportă ca niște ideologi convinși. Ei îl naturalizează pe străin și pe libert mai lesne decît grecii, care rămîneau credincioși principiilor lor mărginite (să ne amintim scrisoarea lui Filip al V-lea trimisă la Larissa IG 2, 517; Dittenberger, *Sylloge*, 543). La drept vorbind, acest aparent liberalism se explică prin puterea legăturilor clientelare: patronul impune corpului de cetățeni admiterea libertului său și a străinului pe care îl protejează. În general, dreptul roman sacrifică prea puțin pe altarul umanității. El rămîne prea riguros față de cei slabi și de datornici, iar istoricii mai puțin suspicioși vorbesc de o „jurisprudență de clasă”. O excepție o constituie regula de „înlesnire a libertății”: dacă un stăpîn își eliberează sclavii prin testament, iar termenii acestuia sînt ambigui, judecătorul „va urma interpretarea cea mai umană” (Ulpianus, *Digeste*, 34, 5, 11, 1: „*humaniorem sententiam sequi oportet*”). Această regulă, rămasă ca un detaliu izolat, se explică prin morala comună: era considerat omenesc ca un stăpîn să fie indulgent față de sclavii săi, fără a fi considerat nedrept dacă nu era (un ritual al vieții cotidiene presupunea, de pildă, ca un stăpîn să intervină pe lîngă un altul pentru a-i cere să nu pedepsească un sclav: Petronius, *Satyricon*, 30, 7-11; Plaut, *Amphitryo*, 540; *Comedia măgarilor*, 431; Ovidius, *Arta iubirii*, 2, 287; *Digeste*, 31, 1, 17, 4 și 21, 1, 43, 1; să observăm cum, în *Satyricon*, 71, 1, Trimalchio se felicita că-și eliberează sclavii, întrucît „și sclavii sînt oameni”; „amintește-ți că sclavii sînt oameni” se spune în *Disticha Catonis*, 4, 44).

În pofida legendelor ce încă îl învăluie și a nobilelor principii ale lui Cicero (Cicero, *Despre legi*, 1, 10, 20; *Despre scopuri*, 3, 19, 62-65; *Despre îndatoriri*, 1, 7, 20), dreptul roman nu face concesii nici măcar dreptului natural, căruia se mulțumește să-i exalte numele. „În ce privește dreptul natural, toți oamenii sînt egali”, scrie Ulpianus, însă în rîndul următor anulează acest principiu (Ulpianus, *Digeste*, 50, 17, 32). Juriștii nu prețuiesc defel dreptul natural. Primele pagini din *Digeste* constituie doar o fațadă nobilă, desprinsă din corpul edificiului: acest corp e un drept pur pozitiv. Incestul este interzis nu pentru că e potrivnic naturii, ci numai fiindcă legea îl interzice.

Rămîne faptul că civilizația romană, care a fost la fel de nedreaptă și de crudă ca multe altele, face, mai mult decît celelalte, impresia „turistică” a unei societăți liberale, deschise, senine. Ignoră ordinea morală,

rasismul și sectarismul religios. Înainte de legislația lui Constantin (care pare mai mult plebee decât creștină), doar câțiva tirani, printre care Domitianus, au ținut să impună domnia ordinii morale. Rareori au cedat împărații tentației confuciene de a-și măsura puterea după moralitatea indivizilor. Ei nu au luat politica drept spațiu în care să impună un ideal de morală individuală. Aristocratismul roman se dizolvă în liberalism. Distincțiile dintre rase nu contau. Antoninii descindeau din coloni romani din Hispania, sau din indigeni naturalizați? Nu se mai puneau asemenea întrebări. Septimius Severus, a cărui domnie marchează apogeul teritorial, demografic, economic și juridic al Imperiului, era un african ai cărui strămoși nu vorbeau latina; bunicul său era magistrat cartaginez... Să nu încheiem gândindu-ne la o revanșă a lui Hannibal. Cuvintele „roman”, „latin” sau „străin” (*peregrinus*) indicau un *status*, nu o origine etnică. Nu se făcea nici o deosebire între cetățenii romani de origine italică și cei de origine provincială. Deosebirile etnice contau atât de puțin pentru romani, încât la sfârșitul Antichității ei nu au simțit nimic nefiresc în a-și recruta soldații și generalii din rîndul germanicilor.

Nici religia nu constituia o barieră. Spre deosebire de creștinătate și de Islam, Imperiul păgîn nu se deosebea de barbari prin credințele lui. Zeii tuturor oamenilor, civilizați sau barbari, erau adevărați, ori erau aceiași sub nume diferite, așa cum un stejar e pretutindeni un stejar: Jupiter se traduce în greacă prin Zeus, iar în celtică prin Taranis. Imperiul păgîn era o societate desacralizată. Toată lumea era pioasă sau redevenea astfel, însă legislatorul nu impunea nici cea mai mică obligație religioasă, cu excepția respectării zilelor de sărbătoare. Este tocmai ceea ce Sfîntul Augustin, într-o pagină unde examinează sistemul imperial cu multă detașare, îi reproșează acestei civilizații: era lacomă de cuceriri, aspră cu săracii, întemeiată pe legături clientelare. Nu-i păsa decât de pace, prosperitate și plăceri: împărații săi erau cu totul indiferenți la moralitatea supușilor și la mîntuirea lor (Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, 2, 20).

Deci, acestea erau aparențele: o religie tolerantă, o civilizație deschisă, pe care cea mai mare parte a etniilor reunite în Imperiu se grăbesc să o adopte (atunci cînd, ca în cazul grecilor, nu o posedau deja). Ceva larg omenesc și universalist, cel puțin în intenții. Dar vai, era doar o aparență: toleranța păgînismului se explică în primul rînd prin dificultatea de a pune la încercare o religie prea puțin structurată, iar rapiditatea de adopție a civilizației greco-romane nu a constituit decât o fericită contingență de ordin administrativ: sistemul cetăților în calitate de cadru de bază. Pe acest fundal, civilizația greco-romană era la fel de intolerantă și exclusivistă ca și celelalte civilizații: în acest sens, creștinii au avut de suferit o experiență crudă.

Aparenta toleranță a păgînismului nu înseamnă nicidecum indiferență (masele populare au rămas întotdeauna pioase; cît despre oamenii de cultură, ca și în vremea noastră, nevoia unei dovezi îi caracteriza pe necredincioși și pe sceptici, nu pe credincioși). Însă păgînismul nu oferea nici un element hotărîtor pe baza căruia un individ să fie numit ateu. Nu exista o Biserică față de care să se declare supuși, nu existau dogme teologice de profestat, nici profesii de credință de recitat (așa încît

manifestările de ateism constituiau dovezi de prost-gust, nu delict), nu exista un Dumnezeu gelos căruia toată lumea să-i fie credincioasă, nici rituri obligatorii (ceremoniile cultului public erau niște sărbători populare la care omul lua parte din plăcere: te puteai abține să participi fără să suporti consecințe). Autoritarismul și exclusivismul dulceag al creștinismului nu otrăviseră încă atmosfera.

Dar, dacă nu te limitezi la a neglija anumite detalii ale păgânismului și mergeai pînă acolo încît să-l respingi în bloc și să adopți o religie ireconciliabilă cu el, atunci reacția păgînă devenea violentă: civilizația greco-romană era ferm hotărîtă să rămînă închisă în diferența ei. Acesta este adevăratul motiv al persecutării creștinismului și maniheismului. Decît să evocăm niște fapte prea bine cunoscute, să vorbim mai bine despre un incident în care a fost implicat un filosof stoic. În anul 66 d.Cr., sub Nero, senatorul stoic Traseas a fost acuzat că era în secret opozant al împăratului, că se abținea de la orice act public, că practica o rezistență pasivă; lucru și mai grav, a fost acuzat că era separatist, că evita societatea omenească, ocolind „forurile, teatrele, templele”. *Fora, theatra, templa*: iată, în trei cuvinte, acel „way of life” roman, și iată de ce creștinii vor fi detestați.

Aceasta era civilizația la care se aculturaseră toate etniile Imperiului (inclusiv dinastia irodiană și saducheii). În zilele noastre, dimpotrivă, accesul dificil la tehnologiile și valorile occidentale, deși acestea sînt foarte seducătoare, suscită violentele reacții de respingere și de integralism pe care le cunoaștem bine. De ce această diferență? Explicația ne-o oferă „teorema lui Tocqueville”: un grup omenesc adoptă valorile unei civilizații străine cu condiția ca, după conversiune, să nu se trezească pe treapta cea mai de jos a acestei civilizații. O căpetenie a pieilor-roșii, scria Tocqueville, va prefera să moară în gloria sa apusă și în nobila sa mizerie decît să se pomenească pe treapta de jos a societății albilor.

Dar această teoremă nu se aplică la Imperiul Roman, unde cetatea, acest *self-government* local, constituia circumscripția administrativă de bază. Un sat barbar care se romaniza sau se eleniza nu se pomenea, din acest motiv, pe ultima treaptă a societății greco-romane. Dimpotrivă, devenea o cetate greco-romană în toată puterea cuvîntului. Un trib african sau lycian care se urbaniza nu se pomenea pe ultima treaptă a societății imperiale. Devenea una dintre celulele constitutive ale civilizației mondiale din acele vremuri.

CUPRINS

Prezentarea autorilor	5
Omul roman (Andrea Giardina)	7
Abrevieri	21
 <i>Capitolul 1</i>	
CETĂȚEANUL ȘI OMUL POLITIC (Claude Nicolet)	23
 <i>Capitolul 2</i>	
PREOTUL (John Scheid)	57
 <i>Capitolul 3</i>	
JURISTUL (Aldo Schiavone)	83
 <i>Capitolul 4</i>	
SOLDATUL (Jean-Michel Carrié)	97
 <i>Capitolul 5</i>	
SCLAVUL (Yvon Thébert)	129
 <i>Capitolul 6</i>	
LIBERTUL (Jean Andreau)	161
 <i>Capitolul 7</i>	
ȚĂRANUL (Jerzy Kolendo)	181
 <i>Capitolul 8</i>	
ARTIZANUL (Jean-Paul Morel)	195
 <i>Capitolul 9</i>	
NEGUSTORUL (Andrea Giardina)	223
 <i>Capitolul 10</i>	
SĂRACUL (C.R. Whittaker)	245
 <i>Capitolul 11</i>	
BANDITUL (Brent D. Shaw)	271
 <i>Capitolul 12</i>	
„HUMANITAS” : ROMANI ȘI NU (Paul Veyne)	309

Reprezentant al unei civilizații și al unui imperiu „supranațional” care au extins pînă la limita maximă dimensiunile timpului și spațiului, oscilînd permanent între caracterul unificator impus de cultura greco-romană și valențele schimbătoare ale unei *humanitas*, omul roman se mișcă în labirintul celei mai complexe societăți care a existat înainte de revoluția industrială.

Ca într-un joc de oglinzi, autorii volumului, bine cunoscuți specialiști în istorie antică, prezintă chipul schimbător al omului roman.

- | | |
|-------------------------------------|---------------------|
| ■ Cetățeanul și omul politic | ■ Libertul |
| ■ Preotul | ■ Țăranul |
| ■ Juristul | ■ Artizantul |
| ■ Soldatul | ■ Negustorul |
| ■ Sclavul | ■ Banditul |

În aceeași colecție au apărut:

Jacques Le Goff, *Omul medieval*
 Eugenio Garin, *Omul Renașterii*
 Michel Vovelle, *Omul Luminilor*
 François Furet, *Omul romantic*
 Rosario Villari, *Omul baroc*
 Guglielmo Cavallo, *Omul bizantin*



EDITURA POLIROM
www.polirom.ro

ISBN 973-683-716-5



9 789736 837166